

КАЗАНСКИЙ ФЕДЕРАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

**ГЕОГРАФИЯ РЕЛИГИЙ:
МИР МЕЖДУ ХРИСТИАНСТВОМ И ИСЛАМОМ**

*Материалы международной студенческой
научно-образовательной конференции*

12–17 ноября 2012 г.



**КАЗАНЬ
2014**

УДК 2.23/28.297

ББК 86.2/3

Г 35

*Печатается по рекомендации
ученого совета философского факультета
Казанского федерального университета*

Научный редактор

кандидат социологических наук **Л.С. Астахова**

Рецензент

кандидат исторических наук **А.А. Горин**

Г 35 География религий: мир между христианством и исламом: материалы международной научно-образовательной конференции, 12–17 ноября, 2012 г. – Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2014. – 84 с.

ISBN 978-5-00019-190-3

Данное издание представляет собой сборник научных статей и докладов преподавателей, ученых и студентов-участников международной научно-образовательной конференции «География религий: мир между христианством и исламом».

УДК 2.23/28.297

ББК 86.2/3

ISBN 978-5-00019-190-3

© Издательство Казанского университета, 2014

© Коллектив авторов, 2014

Вместо введения

География религий: мир между христианством и исламом

*Л.С. Астахова,
кандидат социологических наук, КФУ*

Тема, заявленная нами как общая тема осенней религиозно-этической школы, является достаточно широкой и неоднозначно трактуемой. Сложность понимания данного направления заключается хотя бы в том, что необходимо каждый раз обозначать что-либо в качестве базовой дисциплины – собственно географию или все-таки религиоведение. Именно в силу данного обстоятельства мы вводим уточняющий критерий – мир между исламом и христианством.

Существует несколько концепций о том, как география может изучать религию, как и чем должна заниматься география религии; также можно предложить ряд вариантов, в чем география полезна религиоведению. Попытаемся рассмотреть основные подходы.

Если исходить из первичности географии, впервые мы встречаем географию религии в рамках школьного курса географии, где данное направление есть пространственная картина распространения основных религий, генерализованная с помощью карты. Это можно представить в виде разноокрашенной поверхности.

Базовой парадигмой в данном случае является позитивистское изучение религии. Прежде всего отметим, что география уже достаточно давно интересуется религиозной сферой. Существуют диссертации, защищенные соискателями кандидатской степени по географическим наукам: так, диссертация С.Г. Сафронова «Географические аспекты изучения религиозной сферы» в качестве объекта исследования предлагает следующие феномены:

- религиозное наследие, или заложенный исторически набор религиозных ценностей;
- религиозные объединения верующих;
- органы управления религиозных организаций;
- виды деятельности, в том числе и политической;
- религиозная символика (иконы, мощи, святые и святые места).

Главным образом, данный подход иллюстрирует позитивистское понимание географии религии, с изучением материально-исследуемых «вещей», выполняющих функции индикаторов состояния исследуемых феноменов.

Влияние религии на все сферы жизни общества, несомненно, имеет ярко выраженный территориальный характер. С географической точки зрения, возможно исследование наличия религиозных организаций и религиозных групп на той или иной территории; особенности внутренней жизни религиозных организаций на карте мира как религиозного характера (например, распространение мусульман различных мазхабов по миру), так и близко-смысловых, например, экономической жизни этих религиозных групп (например, есть исследования картографирования цен на требы в православных храмах России).

Следующий принцип понимания географии религии базируется на классическом понимании географии как науки о земной поверхности, но в данном случае – специфическое понимание данной поверхности как мест неоднородно распределенной благодати, святости. Это направление получило название «сакральная география»; но под этим названием часто понимают два различных подхода. Один, собственно топографический, описывает географию святых мест с точки зрения той или иной религии. Сакральные качества пропитывают саму землю, освящаются непосредственно ландшафты и пространства. Более того, иногда одни те же места «переходят» по наследству из одних религий, покидающих местность, к другой, сохраняя качество сакральных, религиозно значимых. Иногда такого рода «значимостью» обладают или приписывают даже целые части света, когда им придается определенная сакральная символика. Например: «светоносный и духовный

восток противостоит сумеречному и материалистическому западу. Чистый и нравственный север – развратному югу» [А. Дугин]. В определенный период географический детерминизм был достаточно распространенным направлением, не избежало его и отечественное религиоведение. Важным отличительным признаком являлось признание влияния географических объектов на социум, на характер и свойства религиозности в том числе.

Еще одним качественно важным блоком исследования является передвижение религиозных потоков в пространстве, обусловленные религиозно-доктринальными особенностями как собственно внутриконфессиональной жизни, так «местнотимые» нововведения: паломничества и религиозный туризм, посещение благодатных мест, могил, храмов и т.д. Эти потоки посещающих их людей связаны, в том числе, с сакрализацией определенных пространств, представлением об их благодатной атмосфере. Это также связано с культурными кодами.

Кстати, если рассуждать с точки зрения системного подхода, все перечисленные направления исследований в рамках географии религии необходимо рассматривать в комплексе: например, экономически места, отмеченные более частым посещением паломников, могут отличаться более низкой стоимостью треб (ввиду количества обращающихся).

Религиоведы изучают связь географии и религии с качественно иной точки зрения. В первую очередь это связано с тем, что ландшафтам и пространствам не приписывается сакральность «как она есть», но сакральность как конструируемый феномен, формирующийся как результат, в том числе социальной ритуальной практики. Религиоведение как мультипарадигмальная наука, также предлагает несколько концептуальных моделей того, что можно было бы назвать географией религии.

Первый подход социологии религии базируется на картографировании состояния распространения конфессиональной религиозности на той или иной территории. С этой точки зрения, выделяются преимущественно мусульманские, христианские, или поликонфессиональные страны. Очевидно, что данные о религиозных предпочтениях могут быть весьма серьезно оспорены

и в значительной мере зависят от методологических предпочтений исследователя.

Так, анализ различных продуктов картографирования религий, имеющих сегодня во всемирной сети, показывает, что они весьма неоднородны: отдельные авторы останавливаются на внимательном отслеживании только основных ветвей мировых религий, ислама, христианства, буддизма; другие – на распространении нетрадиционной религиозности. Причем, в то время как отдельные исследовательские институты основываются на системе официального регистрирования религиозных организаций и групп, другие рассылают исследовательские группы по регионам, отмечая предпочтения респондентов и, главным образом, их самоидентичность.

Тема взаимоотношений человека религиозного и географической среды на этом в религиоведении не исчерпывается. И феноменологически можно представить географию религии как области в том числе и религиозного опыта, где творения, творчество, отраженное в природе – есть составляющая часть этого религиозного опыта. Среди западных географов – сторонников телеологического взгляда на мир существует представление о географическом пространстве как о «необъятной системе символов, с помощью которых Бог учит человека».

В данной ситуации мы рассуждаем уже о культурологическом подходе в религиоведении, базирующемся на представлениях о социокультурных пространствах. Окружающая среда формируется и с нашим участием. В ландшафты вписываются храмы и места религиозного поклонения. Человеку свойственно не просто использовать «особые» природные места, но и изменять их под некий стандарт «сакрального пространства». Сакрализовать пространства. Определенные культурные предпочтения – в виде водоемов, гор и т.д. – связаны с символическим рядом конкретной религии, но в то же время в известной мере носят пантеистический характер.

Не стоит забывать о таком направлении географо-культурологического понимания религии, как пространственное картографирование городов с точки зрения расположения религиозных

объектов. Архитектура планировки городов недвусмысленно свидетельствует о господствовавшей на момент постройки системе ценностей, доминирующей религии через соответствующие здания-символы. Прекрасно подтверждают данный тезис старые европейские города: даже учитывая современную вне-религиозность европейского населения, социокультурный ландшафт свидетельствует вновь и вновь о християноцентричности европейского мира и европейской культуры.

Проанализировав основные направления понимания географии религии в практике географии и религиоведения, необходимо отметить, что многое зависит и от самой дефиниции того, что понимается под термином «религия». В самом общем виде *религия может быть представлена как смысловая рамка в системе иерархически выстроенных миров* – и с этой точки зрения данные миры также могут быть описаны с позиций географии, и также могут быть исследованы. География религии в этом случае может быть реализована как география сакральных пространств и уровней мироздания в условиях сакрального течения времени.

Возвращаясь к началу наших рассуждений отметим, что в условиях многоаспектности понимания базового термина – географии религии, религиоведческая школа разрабатывалась в контексте реализации всех перечисленных направлений, с учетом локализации религиозного пространства границами ислама и христианства, как традиционных религий, претерпевающих сложности развития и сосуществования в секулярном обществе. Неопределенность понимания предмета и метода исследования географии религии не есть смысловой хаос; данное многообразие и многоаспектность есть возможность творчества и поиска путей изучения наукой и географией, в частности, религии как сферы уникального человеческого опыта. Свойственна ли секулярность российскому обществу? Грозит ли исламизация европейской цивилизации? Как решают проблему прозелитизма ислама на канонических христианских территориях и наоборот? Что такое национальная миссия, и почему протестантские группы несут Благоую весть в монотеистических регионах мира? Поможет ли интеграция религиозного и светского образования в понимании религиозных проблем общества?

Продолжается ли клерикализация или такого феномена никогда не было? Что такое пространство и как картографировать поликонфессиональные регионы? На эти и другие вопросы мы попытаемся ответить в ходе работы Международной религиоведческой школы «География религии: мир между христианством и исламом».

Литература

1. Сафронов А.Г. Географические аспекты изучения религиозной сферы России: автореферат диссертации кандидата географических наук. М., 1998.
2. Ткаченко А.А. Территориальная общность в региональном развитии и управлении. Тверь, 1995.

Протестантизм на религиозной карте Республики Татарстан

Н.Н. Александрова, студентка КФУ

Активно проводимая руководством республики политика религиозной толерантности дала свои плоды в более терпимом отношении к протестантам в Татарстане – в сравнении со многими другими регионами. История формирования протестанских общин на территории РТ позволяет выделить несколько этапов: 1-й этап – бурное религиозное возрождение в начале 90-х гг., которое сопровождалось в г. Казани активным возникновением так называемых пятидесятнических общин харизматического характера. В тот период многие из них отказывались регистрироваться и взаимодействовать с властями. 2-й этап – с начала 2000-х по сегодняшний день. Эти общины перешли к иной стратегии взаимодействия с государствами и тем самым демонстрируют открытость к диалогу и сотрудничеству. Такая модель развития позволила им занять свою нишу в конфессиональной структуре РТ. Среди обширного спектра религиозных организаций и общин протестанского толка можно выделить следующие:

Протестанты первой волны – традиционные классические лютеране «Евангельско-Лютеранская церковь Св. Екатерины» и «Евангелико-Лютеранская Церковь Ингрии приход Св. Андрея»; данные общины довольно традиционны и консервативны. В этих общинах прихожане в основном пожилого возраста, социально не активны.

Протестанты второй волны – самая многочисленная и многообразная часть татарстанских протестантов – баптисты. Общины евангельских христиан за последнее время заметно помолодели. В середине 90-х гг. по утверждениям верующих Свободной Библейской Церкви их называли «церковью бабушек», сейчас состав общины разнообразен, есть и молодежь и пожилые. Главной особенностью евангельского христианства в Татарстане является возрастающая активность. По мнению большинства протестантских руководителей, в скором времени можно будет говорить о сформировавшемся протестантском самосознании у исповедующих

протестантизм в Татарстане. Как правило, четыре десятилетия в общинах евангельских христиан образовывались семьи, дети сейчас растут в протестантской культуре, а их родители из интересующейся молодежи выросли в руководителей или, как минимум, активных прихожан. Евангельские христиане достаточно активны в социальной сфере, они проводят благотворительные акции, тесно сотрудничают с районной администрацией, устраивают дворовые – спортивные мероприятия. Их социальная активность выступает своеобразной рекламой. Особенностью евангельского христианства, которая объединяет их с харизматами, является активность в работе национальной миссии.

Третья волна – протестантизма – является не менее многообразной, нежели первая, и отличается достаточно разносторонней устремленностью в плане религиозной ориентации. В качестве иллюстрации вышесказанного, мы считаем необходимым привести в качестве примера деятельность двух религиозных организаций. В частности, церковь «Краеугольный камень» примечательна в связи с ее интересом к православному наследию, они достаточно тесно сотрудничают с православной церковью, приобщаются к православному богословию.

Стоит отметить, что в протестантизме, распространенном на территории Татарстана, не существует маргинальных общин, все протестантские организации консолидированы. В частности в г. Казани существует совет протестантских пастырей, они собираются раз в месяц для обсуждения возникающих проблем и координации деятельности. Поэтому вопрос межконфессионального взаимодействия в г. Казани не стоит, сотрудничество происходит не только между протестантскими деноминациями, но иногда и с традиционными христианскими конфессиями. В частности, управляющий «Свободной Библейской Церкви» отмечает, что их пастырь Павел Васильевич встречался несколько лет назад с православным игуменом Филиппом и католическим священником Диогенесом Уркиза. Встреча проходила в приходе на Арском кладбище, обсуждались вопросы социальной активности религиозных организаций. Стоит отметить, что подобные встречи не являются редкостью, но границы возможности сотрудничества

все-таки присутствуют, дальше совместной социальной работы межрелигиозные отношения продвинуться не могут в связи с теологическими конфессиональными расхождениями, поэтому мусульманским организациям сложнее понять, почему протестанты стараются проповедовать в чисто татарских деревнях, нести Якши Хэбэр (Радостная Весть) и распространять Инжыл (Слово) среди этнических мусульман.

По степени социальной опасности для общества следует отметить деятельность религиозных организаций «Свидетели Иеговы» и «Церковь Иисуса Христа святых последних дней» (Мормоны). «Свидетели Иеговы» и Мормоны в г. Казани имеют схожие направления деятельности. Данная особенность возможна, прежде всего, из-за схожих условий и ориентаций этих религиозных организаций. В конфессиональной структуре данные религиозные организации активно действуют в одной из самых проблемных ниш – «их клиенты» это социально не защищенные люди, и люди находящиеся в созависимости. В качестве примера можно привести деятельность общины «Жизнь», занимающейся реабилитацией нарко- и алкоголезависимых в г. Набережные Челны и селе Ляки Сармановского района РТ. В ходе реабилитации члены общины не только избавляются от зависимости, но и меняют свое вероисповедание, становясь приверженцами протестантизма. Еще одной особенностью, которая настораживает исследователей данной группы религиозных организаций является – тенденция к фанатическому отношению к вере, что во многом объяснимо условиями принятия веры. Большинству верующих оказывается сильная социальная поддержка, которая становится причиной эмоциональной привязанности. Во многих случаях общения с верующими становится понятным, что происходит сильнейшая подмена образа религиозной организации и образа семьи, т.е. религиозная организация заменяет верующему семью, разрушает все социальные связи.

Подводя некий итог роли протестантизма в религиозной жизни республики можно отметить следующие потенциально деструктивные тенденции:

– очевидным является стремление большинства протестантских организаций играть более заметную роль в социальной жизни. Поэтому одним из наиболее приоритетных направлений де-

тельности этих организаций является работа с молодежью. Не случайно так сильны молодежные служения в протестантских организациях, а также тесное сотрудничество с зарубежными коллегами в плане обмена молодежью (молодежные лагеря). Это может вызывать определенные опасения, так как прозелитизм в среде молодежи всегда предусматривает наиболее агрессивные методики вовлечения и психолого-идеологического воздействия, что сказывается на психологическом и социальном самочувствии адептов;

– анализ мотивов приобщения к указанным религиозным течениям со стороны жителей РТ показал, что одной из самых главных причин обращения в протестантизм, выявленных в ходе бесед с прихожанами являются внутренние религиозные конфликты в основных конфессиях. Большинство из практикующих протестантов до знакомства с протестантизмом посещали церковь или мечеть. Таким образом, дальнейшая дестабилизация обстановки в традиционных конфессиях может способствовать быстрому численному росту протестантских общин, тем самым усиливая зависимость части татарстанского общества от идеологических доктрин, спонсируемых из зарубежных источников.

Христианство в Дагестане в современный период

Н.А. Алиева, студентка КФУ

Христианство на Северном Кавказе имеет давнюю историю. Оно неразрывно связано с проповедью в этих краях апостола Варфоломея, принявшего по преданию мученическую кончину в пределах Кавказской Албании, на территории которой находились и земли современного Дагестана. Время распространения христианских идей на земле Дагестана точно не установлено. Согласно церковному преданию, уже в I в. н. э., задолго до появления христианства в Киевской Руси, в округе Чога (Дербента) выступал с проповедями Елисей – ученик одного из двенадцати апостолов – Фаддея (Иуда Иаковлев). По тому же церковному преданию Елисей вместе с апостолом Варфоломеем проповедовал христианство в Персии и на Кавказе.

История развития христианства в Дагестане включает в себя этапы расцвета и падения, возрождения и развития различных локальных центров христианских течений. Эту историю можно разделить на четыре периода: первые века нашей эры – XIV в., XIV в. – XVII в., XVIII в. – начало XX в., советский и современный период (начиная с конца 80-х годов XX в.) [1].

В этой статье постараемся раскрыть состояние христианства в современный период (начиная с конца 80-х годов XX в. и до конца 2012 г.).

Христианство по числу своих последователей занимает в Дагестане второе место после ислама. На 2012 г. в РД действует 50 христианских религиозных объединений, из которых 19 православных, 28 протестантских, два армянских религиозных общества, одно общество старообрядцев. Общее число служителей культа православных приходов в РД составляет 23 человека.

С 1998 г. по 2011 год все приходы РПЦ расположенные на территории Республики Дагестан относились к Бакинской и Прикаспийской епархии. С 22.03.2011 года вошли в состав вновь образованной Владикавказской и Махачкалинской епархий РПЦ. Территория делится на два благочиния – Махачкалинское (благочинный протоиерей Стенечкин Николай Александрович) и Кизлярское (благочинный игумен Пальчиков Юрий Александрович). Они включают в себя 18 церквей и часовен, а также один монастырь. При православных приходах (19) действуют воскресные школы с общим количеством обучающихся 100 чел.

На территории республики действует также один Римско-католический приход Святой Терезы младенца Иисуса.

В Дагестане на сегодняшний день последователей протестантизма насчитывается около 5000 человек. Среди протестантских организаций, действующих на территории Дагестана – Евангельские Христиане баптисты, Адвентисты седьмого Дня, Пятидесятники, Евангельские Христиане и Свидетели Иеговы.

В республике действуют организации евангельских христиан баптистов, относящиеся к Союзу ЕХБ России в городах Махачкала, Кизляр, Хасавюрт.

Кроме организаций, относящихся к Союзу ЕХБ, в республике существуют также и организации евангельских христиан бапти-

стов, относящиеся к Совету Церквей, из которых ни одна не зарегистрирована: в Махачкале, Кизляре, Каспийске, Южносухокумске, Хасавюрте, а также в с. Терекли-Мектеб Ногайского р-на.

Церкви Адвентистов седьмого Дня действуют в Махачкале, Каспийске, Избербаше, Хасавюрте, с. Кочубей Тарумовского района.

Более 16 лет на территории Дагестана ведет свою деятельность одна из пятидесятнических церквей – Христианская Церковь «Осанна». Прошли регистрацию в МЮ РД Дербентская религиозная группа данной Церкви – «Виноградник», Избербашская религиозная группа «Антиохия», Каспийская религиозная группа «Источник жизни».

Евангельские христиане в республике представлены религиозной организацией «Благая весть» в Махачкале (зарегистрирована в ГУ МЮ по РД).

Из шести организаций «Свидетелей Иеговы», действующих на территории РД, прошли перерегистрацию в Минюсте: Дербентская Церковь (5 апреля 1999 г.), Кизлярская организация, которая является филиалом Ставропольской организации.

В протестантских организациях (евангельские христиане баптисты, адвентисты 7-го дня, евангельские христиане) (г. Махачкала, Каспийск, Кизляр, Дербент, Избербаш) организованы субботные школы (обучается около 500 чел.). Занятия проходят по группам, ведут их старшие служители церквей. Основным предмет изучения – Библия.

При пятидесятнических организациях республики действуют библейские курсы (до 4000 обучающихся). Занятия проходят как в офисе организаций, так и на дому у прихожан церквей. Каждая организация пятидесятников (г. Махачкала, Дербент, Кизляр, Избербаш, Каспийск) разделена на районные группы, те в свою очередь разделены на семейные группы. Эти группы были созданы для того, чтобы охватить всех прихожан церквей библейскими курсами. Организация «Осанна» в г. Махачкале имеет частную общеобразовательную школу «Радуга», учредителем которой и является. Школа имеет гуманитарный уклон, состоит из 5-ти классов и 40 учеников. Свидетели Иеговы во время субботних встреч проводят курсы по подготовке миссионеров-свидетелей среди после-

дователей течения (гг. Махачкала, Дербент, Кизляр и Избербаш). Ведут занятия старейшины (надзиратели) организаций. [2].

Христианство в Дагестане функционирует, в основном, в местах более или менее компактного проживания русских, украинцев, осетин, грузин, традиционно исповедующих христианство разного толка. В частности, в Кизлярском, Хасавюртовском районах, в городах Дербент, Буйнакск, Махачкала одной из крупных и влиятельных религиозных организаций является православная церковь со значительным числом проповедников, которые воздействуют на верующую часть населения, изыскивают систему мер, направленных на укрепление своих позиций.

С 1990 года на территории Дагестана было вновь возведено восемь православных храмов и часовен (Кизляр, Ахты, Буйнакск, Избербаш, Коктубей, Таловка, Терекли-Мектеб и Комсомольский). Был восстановлен уничтоженный собор Святого Великомученика Георгия Победоносца в городе Кизляре. В 2000 году Махачкалинскому Свято-Успенскому собору присвоен статус кафедрального. А в 2005 году, к столетию собора, проведена его реставрация. Ведутся восстановительные работы в армянской церкви Святого Григориса в селе Ньюджи Дербентского района.

С 2007 года действует православный Крестовоздвиженский женский монастырь в Кизляре, который находится под юрисдикцией правящего архиерея. Монастырь был основан монахинями из Ярославской области на месте часовни на старом православном кладбище города.

На территории Дагестана в городе Хасавюрт действует крупнейшая православная церковь Северного Кавказа Свято-Знаменский храм [3]. О количестве прихожан этих приходов судить трудно, но по примерным оценкам паства РПЦ на сегодня составляет 18 тысяч верующих, хотя декларируется цифра гораздо выше – около 25 тыс. В любом случае, это малая цифра для Дагестана, где по материалам последней переписи населения живут 4,7% людей русской национальности, т.е. 120 875 человек [4]. В одном из самых крупных храмов – кафедральном соборе Махачкалы, который пользуется немалой популярностью среди русского населения, число посетителей в обычные дни не превышает 50 человек, на

воскресных богослужениях оно увеличивается до 150–200 человек, в дни же торжественных праздничных богослужений (цикл рождественских праздников, пасха, троица и др.) храм не вмещает всех верующих. По-видимому, примерно такая же картина наблюдается в крупных храмах Хасавюрта, Кизляра, Буйнакска, Дербента. Поэтому, считая в числе прихожан даже людей, посещающих храмы от случая к случаю и несколько завышая цифры, можно определить число православных христиан в Дагестане, посещающих церкви, от полутора до двух тысяч. С одной стороны, доля посещающих церкви верующих среди русского населения республики увеличилась, вне всякого сомнения, довольно значительно, с другой – возможно, что в абсолютных цифрах это увеличение не особенно значительно из-за оттока русского населения из республики. В 60–70-х годах основную массу посещающих церковь составляли, женщины пенсионного возраста. Сейчас возросло число молодых людей и мужчин, периодически посещающих церковь. Стали обычными обряды крещения и венчания, нередко случаи крещения взрослых людей, известны единичные случаи переходов из мусульманства в православие. Большинство русского населения в той или иной степени соблюдают похоронные религиозные обряды [5]. Думается, что такие изменения – результат не столько возросшей активности и квалификации священников, сколько результат тех изменений общего отношения к православию в России, к которому присоединяется тревожность социальной обстановки в республике.

По мнению экспертов, реорганизация епархий на Северном Кавказе была вызвана попыткой РПЦ усилить свое влияние в регионе, однако, спешные кадровые перестановки и скорое создание новых епархий дали свои отрицательные результаты и выявили обратную сторону этих решений. Мощная динамика развития протестантских и католических организаций подразумевает отбор именно верующей православной молодежи из региональной паствы РПЦ. Мониторинг состояния православной церкви в Дагестане, а на ее примере и всего региона СКФО, показывает отсутствие притока молодежи в православное лоно. Но их присутствие можно наблюдать в Церквях «Осанна», Адвентистов седьмого дня,

Баптистов, Пятидесятников, Евангельских христиан, Свидетелей Иеговы, церкви последнего завета Виссариона, Международном обществе сознания Кришны, среди Сайентологии, последователей учения Порфирия Иванова «Внутренний круг», СатьиСаи Бабы. В этом году список дополнили Греческая церковь и «Мармоны» с доктриной «Новые Свидетельства об Иисусе Христе». Растет и общее число приверженцев протестантизма. Развитие нетрадиционных религиозных движений беспокоит не только представителей Русской православной церкви, но и мусульманское духовенство Дагестана. Тем не менее, в первую очередь, они считают, что это протекторат и духовная юрисдикция именно Русской православной Церкви. РПЦ в Дагестане за прошедшие годы не смогли сделать столько, сколько сделали за очень короткое время представители НРД.

Специалисты государственно-религиозных отношений считают, что решение Священного Синода Русской православной церкви о разделе крупных и уже сложившихся епархий ошибочным, а возможно и самой роковой ошибкой православия на Северном Кавказе. Прежде всего, не была учтена вся политическая и иная сложность Кавказа и ситуации в регионе [6].

Также, по мнению специалистов, православные лидеры практически не дают комментарии, не ведут работу со СМИ, не разъясняют официальную церковную доктрину, не рассказывают о проводимой политике православной церкви, о мероприятиях, о мнениях религиозных деятелей хотя бы по особо значимым вопросам. В условиях неблагоприятной ситуации на Северном Кавказе, Церковь так и не становится помощником государства в деле укоренения на Кавказе русского населения. Произошло размежевание приходов региона. Православное пространство распалось на исконно русские и казачьи районы, появились разрозненные славянские общины [6].

В дагестанской прессе публикуются поздравления руководителей одних конфессий (и мусульманской, в первую очередь) в адрес верующих и духовенства других конфессий по поводу значительных религиозных праздников. Православное христианство не только избегает контактов с мусульманским и иудейским духовен-

ством, но еще более настороженно относится к служителям других христианских конфессий, видя именно в них наиболее опасных соперников. В этом отношении несколько изоляционистской представляется позиция отца Николая, благочинного махачкалинского округа православия, ни разу не отозвавшегося на приглашения на межконфессиональные встречи. Некоторые эксперты считают, что русская православная церковь должна включиться в этот процесс. Так об этом пишет Савина Т.Б [5].

В связи с существующими настроениями в обществе и высказываниями экспертов в адрес РПЦ на Северном Кавказе в июне 2012 года в конференц-зале Махачкалинской городской Администрации состоялся круглый стол на тему «Православная церковь в Дагестане: проблемы и перспективы», инициатором проведения которого явилась межрегиональная молодежная лаборатория по проблемам развития Кавказа во главе с архиепископом Зосимой. В работе круглого стола приняли участие архиепископ Владикавказский и Махачкалинский Зосима, руководитель региональной молодежной лаборатории по проблемам Кавказа Петр Павлов, министр по национальной политике, делам религий и внешним связям Республики Дагестан Бекмурза Бекмурзаев, представители общественной палаты РД и молодежного движения «Инициатива». Открывая заседание, руководитель региональной молодежной лаборатории по проблемам Кавказа Петр Павлов выразив значимость проведения мероприятия отметил, что целью круглого стола является подтверждение или опровержение обвинений в адрес православной церкви в Дагестане в том, что она пассивна, и не участвует в жизни дагестанского общества. В своем приветственном слове к участникам круглого стола архиепископ Владикавказский и Махачкалинский Зосима подчеркнул, что цель собрания – «откровенно побеседовать, найти механизмы решения проблем и наметить пути дальнейшего развития православия в Дагестане» [7]. Таким образом, мы видим, что православие продолжает играть значительную роль в социальной жизни населения республики, а также в его сознании и бытовой жизни.

С начала XX века в Дагестане довольно широкое распространение получил протестантизм. На территории республики дей-

ствуют общины адвентистов седьмого дня, евангельских христиан-баптистов, свидетелей Иеговы, пятидесятники и др., которые ведут активную проповедническую деятельность во всех городах. Характерной особенностью протестантских общин Дагестана является идейная раскованность, предельная общительность, веротерпимость, словом все то, что делает их культ привлекательным и способствует увеличению количества прихожан. Рядом экспертов это объясняется тем, что в силу сложившихся исторических условий протестантские общины, активизировавшие свою деятельность в Дагестане с конца 80-х – начала 90-х гг. XX в. до недавнего времени получали неограниченную свободу как в отправлении культа, так и проповеди. Так же до недавнего времени не отмечались противодействия и со стороны доминирующих религиозных организаций – ислама и православия, а также борьбы за обладание умами верующих между различными протестантскими общинами, функционирующими в Дагестане. Протестантские лидеры ведут активную публичную деятельность: созывают пресс-конференции, сотрудничают с общественными организациями и объединениями, проводят социальные и благотворительные акции. Если церковь Евангельских христиан баптистов (ЕХБ) действовала в городах Махачкале и Кизляре и в доперестроечный период, но существовала “на птичьих правах”, будучи не в состоянии получить официальную регистрацию, то Адвентисты седьмого дня и Свидетели Иеговы были вообще запрещены, как и организация Евангельских христиан пятидесятников (ЕХП). Попытки сторонников этих вероучений вербовать новых адептов кончались судебными процессами с арестами и конфискацией религиозной литературы. Теперь же их деятели ведут очень активную работу с целью привлечения новых сторонников. За два года (1998–2000) в РД зарегистрировано шесть новых протестантских церквей из них четыре общины Свидетелей Иеговы.

Именно эти общины, демонстрируя законопослушность, не медлят с регистрацией в Министерстве юстиции РД, опасаясь, возможно, гонений, с которыми сталкивались раньше. Деятели этих общин очень активны и изобретательны в борьбе за увеличение числа своих сторонников. Они проводят встречи широкой публи-

ки с приезжими из-за рубежа проповедниками (как, например, Адвентисты седьмого дня в Аварском театре), обходят квартиры, распространяя религиозную литературу и разъясняя преимущества своего вероучения. Свидетели Иеговы частые и, я бы сказала, навязчивые гости в университете, в библиотеке, на общественных кафедрах, на заседаниях студенческих клубов. Они упорно ищут возможность публично пропагандировать свое вероучение. Представители этих общин не избегают контактов с общественностью, охотно участвуют в межконфессиональных встречах. Так пресвитер махачкалинской общины ЕХБ принял участие в межконфессиональной конференции, организованной Министерством по делам национальностей РД в 1996 году, в заседании круглого стола «Созвучие», организованном в новой республиканской библиотеке по инициативе студенческого клуба «Гармония» ДГУ в марте 2001 года, выступил на этом мероприятии собравшем и ученых, и духовенство разных конфессий. Руководители этих конфессий охотно приглашают представителей других конфессий, ученых, простых граждан на свои собрания. Представители почти всех названных протестантских или близких к ним конфессий получают эпизодически материальную поддержку и литературу от аналогичных общин за рубежом. Подобной литературой снабжаются не только религиозные организации, она рассылается из других стран порой наугад, к примеру, по адресам, взятым из филателистических журналов или еще откуда-то. Неоднократно приезжали и проповедники различных евангелических церквей из других стран, оказывая и идеологическую поддержку единоверцам, устраивая мероприятия, в основном проповеди с привлечением широкого круга посетителей [5]. Протестантизм в Дагестане и в других Северокавказских республиках выступил инициатором экуменического движения, т.е. движения за преодоление раскола христианства [6].

В настоящее время протестантизм в республике сталкивается с сопротивлением как со стороны властей, так и со стороны представителей экстремистских течений. Так 15 июля 2010 года в Махачкале возле дома молитвы выстрелом в голову был убит пастор-пятидесятник Артур Сулейманов [8]. Единственным регулятором отношений среди протестантских организаций, ее основным сдер-

живающим фактором на данном этапе стал ваххабизм, который давит, иногда и в буквальном смысле, представителей этих организаций. Джамааты в очередной раз показывают свое господство в молодежной среде и на улицах [6].

Христианство в Дагестане не является фактором обострения межнациональных отношений, но нельзя сказать, что оно способствует сохранению гражданского мира. По отношению к проблемам межнациональных отношений почти полностью нейтральную позицию занимает Русская православная церковь. Гораздо большую гибкость проявляют руководители евангелических общин. Они охотно идут на межконфессиональные контакты и встречи с общественностью. Их во многом связывает стремление обрести новых сторонников. В результате, они достигают определенных успехов среди коренных народностей РД.

Литература

1. Махачкалинская епархия / История возникновения христианства в Дагестане. URL: <http://dagorthodoxy.ru/index.php/history>.
2. Информация о религиозных объединениях в Республике Дагестан (на 01.01.12 г.). URL: <http://president.e-dag.ru/respublika/religija/informacija-o-relobedinenijakh-respubliki-na-010112-gdlja-saita-prezidenta/>
3. К. М. Ханбабаев, «Христианство в Дагестане в XVIII – начале XXI в.»
4. Гереев Р.М. Создание новых епархий не улучшило положение РПЦ на Северном Кавказе. URL: <http://bs-kavkaz.org/2011/09/sozdanie-eparhij-ne-uluchshilo-polozhenie-rpc-na-kavkaze/>
5. Савина Т.Б., Христианство и межнациональные отношения в Дагестане. URL: <http://www.daginfo.com/news/view/1013.html>
6. Создание новых епархий не улучшило положение РПЦ на Северном Кавказе. URL: <http://bs-kavkaz.org/2011/09/sozdanie-eparhij-ne-uluchshilo-polozhenie-rpc-na-kavkaze/>
7. Архиепископ Зосима обсудил проблемы православия в Махачкале. URL: <http://mahachkala.bezformata.ru/listnews/arhiepiskop-zosima-obsudil-problemi/4749283/>
8. Артур Сулейманов и христианское просвещение народов Дагестана. URL: <http://www.protestant.ru/read/article/65660>

Религия сквозь призму социального пространства

А.А. Ахтямова, студентка КФУ

Религия на протяжении всего исторического развития нашего общества пыталась ответить на фундаментальные вопросы бытия и обосновать свое видение мироустройства. С течением времени религиозное самосознание личности проходит свою эволюцию. Если на начальных стадиях отдельные общества и целые государства существовали исключительно на религиозной почве, то, начиная с XVI–XVII века, намечаются тенденции секуляризации сознания. Религия обнаруживает пределы, границы собственной объяснительной схемы, которая приходит в противоречие с научным мировоззрением. Во-вторых, религия из ведущей компоненты общественной структуры смещается в приватную область, так что становится частной сферой деятельности. Связаны процессы секуляризации преимущественно с разломом системы ценностей, с изменением общественного уклада, переориентацией индивида капиталистической системой на узкоутилитарный подход.

Однако эпоха постмодерна возвращает религиозное измерение в бурлящую смыслами социальную жизнь «во всех его самых разнообразных проявлениях, от христианского и прочего фундаментализма через множество спиритуалистических тенденций «нью эйджа» до возникающей религиозной чувственности (так называемая «пост-секулярная» мысль) [Жижек 2003: 31]. Учитывая, что в данное время ощущается кризис субъектности, человек не может найти целостность в себе, он вынужден искать ее через иное, так что «другой» выступает опосредующим звеном между травмированным самосознанием и состоянием, когда индивид представляет собой цельную личность. Поэтому, человек в современном обществе может достроить себя через религиозные практики, но, так как «другой» также испытывает «нехватку», по мнению Лакана, то на предмете анализа аспекта любви «в конечном счете, мы приходим к заключению, что «если Бога нужно любить, то Он должен быть *несовершенный*, находиться в несогласии с Самим Собой. Что-то в Нем должно превосходить Его Самого» [Жижек 2003: 162]. Таким образом, получается, что религия в современном обществе

утрачивает самодостаточность, она сама понимается как нечто страдающее от нехватки.

Тем не менее, религиозное мировоззрение претендует на целостное видение фрагментированного мира. Гараджа в «Социологии религии» пишет о том, что религия, говоря на особом языке ритуала и мифологического восприятия, выступает как «форма бытия» [Гараджа 2005: 91]. Важно отметить, что такая форма схватывания общественных процессов не случайна, напротив, выражая определенные ценности и ориентиры, в ритуале «символически представлены реальные социальные отношения, присущий им нормативный характер» [Гараджа 2005: 91]. Исходя из вышесказанного, можем заключить, что религия как форма общественного сознания, воплощающаяся в религии и мифе, может выступать методологическим ключом к пониманию социума. Конструирующую, основополагающую роль религии отводит и Джоберти, который утверждает, что «в отношении всех прочих учреждений и порядков *она* есть то же самое, что Сущее – в отношении существующего... т.е. динамическое органическое начало, которое их производит, сохраняет, возрождает и совершенствует» [Франк 1992: 60].

В качестве дополнения отметим, что, несмотря на существующую тенденцию к всевозрастающему опредмечиванию мыслей, чувств, индивидуальных переживаний, сегодня мы наблюдаем не столько материальную сторону отношений, сколько имеем дело с «товаризацией опыта». А это значит, что теряется субстанциональная составляющая, на место которой встает тенденция к символизации действительности.

В религии символы выражают то содержание, которое иным способом никак не может быть выражено. Поэтому лингвистический поворот, произошедший в XX веке, позволяет пролить свет на многие вопросы, которые скрываются в связке означаемого и означающего. Бурдье, например, отмечает заслугу неокантианской традиции в том, что она «рассматривает различные символические универсумы: миф, язык, искусство, – как инструменты познания и конструирования мира предметов, как «символические формы» [Бурдье 2007: 88]. В продолжение он замечает, символ, структура

и власть тесно взаимосвязаны: символ как система знаков и средство познания может осуществлять свою власть потому, что именно будучи символической системой, он жестко структурирован. «Символическая власть есть власть конструировать реальность, устанавливая *гносеологический* порядок», — пишет исследователь [Бурдьё 2007: 89].

Именно благодаря тому, что религия и власть выступают как дискурсивные практики, как особые символические системы, они могут вступать в тесное взаимодействие, выполняя политические функции навязывания идеологии, что может рассматриваться как проявление системного символического насилия.

Подводя итог, отметим, что проблема природы и смысла общественной жизни и коллективной деятельности людей есть выражение общей проблемы смысла человеческой жизни. Это поиск ответов на вопросы о цели существования, пределов и границ познания, о статусе метафизических законов и абсолютов.

Таким образом, получается, что основной религиозно-философский вопрос можно, так или иначе, редуцировать к социальной проблематике.

Литература

1. Бурдьё П. Социология социального пространства / П. Бурдьё. Спб: АЛЕТЕЙЯ, 2007. 288 с.
2. Гараджа В. Социология религии / В. Гараджа. М: ИНФРА, 2005. 348 с.
3. Жижек С. Размышления в красном цвете: коммунистический взгляд на кризис и сопутствующие проблемы / С. Жижек. М: Европа, 2011. 476 с.
4. Жижек С. Хрупкий абсолют, или почему стоит бороться за христианское наследие / С.Жижек. М: Худ. журнал, 2003. 177 с.
5. Франк С.Л. Духовные основы общества / С.Л. Франк. М: Республика, 1992. 398 с.

Религиозные конфликты в постсекулярном пространстве: перспективы развития академических исследований

*А.Г. Большаков, зав кафедрой Конфликтологии,
доктор полит. наук, доцент КФУ*

География религиозных конфликтов обширна. Фактически они встречаются везде, где существуют те или религиозные верования и культы. Каждая религия создает свой язык и определенные координаты для верующих, пытается преподнести их для последователей в качестве внутренне непротиворечивой системы. Однако плюрализм религий, верований и культов, их взаимодействие с общественными процессами и организациями порождают различные ситуации, в том числе и религиозные конфликты различного рода.

Религиозный конфликт – это столкновение индивидов, групп, организаций в связи с различием взглядов в вопросах вероучения и религиозной деятельности. Это рабочее определение для социальных наук, его можно дополнять и совершенствовать. Подобный конфликт может проявляться в форме споров и противоречий, противодействия и конфронтации, борьбы и религиозной вражды, выражаемой религиозным фанатизмом. Примерами религиозных конфликтов могут быть конфессиональные расколы, образование сект, религиозно-политические движения протестного характера, религиозные войны и др.

Этнорелигиозная конфликтология как самостоятельная дисциплина

В последние годы учеными ставится задача создания отдельной области знания – этнорелигиозной конфликтологии (религиозной конфликтологии). Делается это, прежде всего, по соображениям систематизации всех имеющихся академической направленности, универсализации понятийной системы, методологии исследований и пр. В России авторами такой идеи выступают два религиоведа из Московского государственного университета А.Н. Мешков, П.Н. Костылев [4].

С 2011 года в Российской Федерации стране издается специализированный журнал «Этнорелигиозная конфликтология». Курс «Религиозная конфликтология» активно преподается на ряде факультетов и на курсах повышения квалификации классического Санкт-Петербургского государственного университета. Интересно, что в московской академической традиции первенствуют религиоведы, а в Петербурге на первых ролях находятся конфликтологи.

А.Н. Мешков и П.Н. Костылев понимают этнорелигиозную конфликтологию как академическую дисциплину, находящуюся на стыке религиоведческой, исторической, конфликтологической проблематики. По их мнению, на сегодняшний день исследователи не объединены общим пониманием истории, типологии и структуры этнорелигиозных конфликтов [4]. Такая трактовка этнорелигиозной конфликтологии, безусловно, возможна, но она не учитывает эмпирический и прикладной характер конфликтологического знания, отсутствие умозрительных заключений, собственных большинству религиоведческих и философских трудов по религиозной тематике.

Нельзя согласиться и с тем, что «узкое понимание» этнорелигиозной конфликтологии не учитывает достижения социологии, психологии, этнологии, политических наук, которые могут быть использованы в формировании новой академической дисциплины. Иначе исследования в этой сфере рискуют остаться преимущественно умозрительно-описательными.

Постсекулярное общественное пространство

Термин «постсекуляризм» обычно связывается с процессами усиления роли религии в жизни людей. Все авторы, пишущие о постсекулярном мире, говорят об активизации религии – кажущейся или реальной. Существует четыре понимания постсекуляризма: возвращение религии в политику; общее возрождение религиозности; повышение влияния религиозных институтов на общество; возрастание интереса к религии в публичном пространстве. Сам термин «постсекуляризм» до сих пор точно не определен. Приставка пост- несет в себе три разных смысла: после-секуляр-

ности, анти-секулярность, не-секулярность. Более того, базовое понятие «секуляризация» не выведено на уровень универсальных определений и до сих пор является дискуссионным.

Осмысление «постсекулярного» в научных публикациях складывается в виде двух основных подходов [5]. Представители первого из них считают постсекулярное общество принципиально новым этапом в жизни человечества, последовавшим вслед за секулярным обществом. В качестве базиса постсекулярного в этой модели выступает постмодерн. Он же и определяет характер той религиозности, которая станет основой новой эпохи. Эта религиозность называется «квазирелигиозностью», «псевдорелигиозностью» или симуляцией религии.

Представители другого подхода видят постсекулярное общество частью секулярной идеологии. Здесь модерн называется «незавершенным проектом». Для такого взгляда характерны отмена антирелигиозного пафоса и диалогичность. В этом случае повышается роль религиозных институтов. Эта модель «постсекулярного» является инструментом, с одной стороны, привлечения к идеологическому конструированию «свежих» участников, с другой – регулирования отношений с несекулярными сообществами. Академические дискуссии о понимании постсекуляризма осложнены еще и тем, что в настоящее время до конца непонятно, чем является данное понятие: инструментом, описывающим реальность или политической технологией.

В России, на мой взгляд, отчетливо наблюдается переход из одной секулярной системы в другую. Первая (советская) характеризовалась антирелигиозной направленностью, вторая – уже покровительствует традиционным религиозным институтам, встраивая их в качестве необходимого общекультурного компонента в секулярную систему многоконфессионального светского государства, каким Россия и является согласно Конституции [2]. Большинство граждан Российской Федерации являются секуляристами и связывают себя с религиозными институтами только на основании традиции. Воцерковленных россиян, по данным статистики, по самым оптимистическим оценкам не более 7–8%, в то время как православными себя считает более 70% [3].

Активные дискуссии в российском обществе по религиозным вопросам на современном этапе («панк-молебен в храме», «часы Патриарха Кирилла», «рост вахабизма в российских регионах», «ношение хиджабов в школах» и пр.) носят политизированный, а не религиозный характер, являются попытками государственных СМИ сбить волну протестов в религиозной форме. Политизированность подобных общественных дискуссий опасна, так как выполняет сугубо прагматичные задачи, оставляя в стороне этические аспекты и важнейшую проблему взаимодействия светского и религиозного в современном социуме.

***Некоторые особенности
конфликтологической методологии
в исследованиях религиозных конфликтов***

Поскольку академические рамки этнорелигиозной конфликтологии только вырабатываются сообществом социальных ученых, то важным представляется дискуссия об основных подходах, принципах и методах новой научной дисциплины.

На мой взгляд, этнорелигиозная конфликтология могла бы заимствовать из общей конфликтологии ее ориентацию на эмпирико-прикладной характер исследований. В этой связи, при изучении какой-либо теоретической проблемы, имеет смысл рассмотрение целого ряда кейсов, которые могут быть репрезентативны по отношению к какому-либо региону, стране, территории и т.п. На основании нескольких казусов может быть проведено сравнение, а выявленные в его ходе общие и особенные закономерности развития могут стать основой для проверки существующих теорий, их реконструкции, формирования новых концептов и моделей.

Так, например, исследования ряда конфликтов постсоветского пространства позволяет сделать выводы, что религиозные конфликты здесь стали частыми лишь в последние годы. Это, кстати, частично подтверждает тезис о наступлении постсекуляризма. Этнические вооруженные конфликты на этом пространстве практически не были связаны с религиозным фактором, что в значительной мере уменьшило их деструктивность, количество жертв, разрушений и беженцев по сравнению с аналогичными конфликтами на

Балканах, где они носили преимущественно этнорелигиозный характер [1]. В качестве религиозного конфликта на постсоветском пространстве может быть названа гражданская война в Таджикистане, которая повлекла большое число жертв для маленького государства и нанесла серьезный удар по экономике республики.

Таковы некоторые первичные идеи, которые, на мой взгляд, могут быть высказаны по поводу современного состояния исследований религиозных конфликтов в социальных науках.

Литература

1. Большаков А.Г. Этнические вооруженные конфликты в посткоммунистических государствах европейской периферии. Казань: Казан. ун-т, 2009.

2. Двадцать лет религиозной свободы в России / отв. Малащенко А.В. и Филатов С.Б. М.: РОССПЭН, Моск. Центр Карнеги, 2009.

3. Локосов В.В., Синепина Ю.Ю. Взаимосвязь религиозных и политических ориентаций православных россиян // Религия в самосознании народа (религиозный фактор в идентификационных процессах) / отв. ред. М.П. Мчелдов. М.: Институт социологии РАН, 2008. С. 137–138.

4. Мешков А.Н., Костылев П.Н. Этнорелигиозная конфликтология: введение в проблематику // Этнорелигиозная конфликтология. 2011. №1 (октябрь). С. 4–6.

5. Habermas J. Religion in the public sphere // European Journal of Philosophy. 2006. № 14 (1). P. 9–10; Религия и конфликт / отв. ред. Малащенко А.В. и Филатов С.Б. – М.: Московский центр Карнеги, «РОССПЭН», 2007 и др.

Общественный закон как категория «физической метафизики»

И. Вяткина, студентка КФУ

Впервые идея социальной физики была высказана О. Контом, который попытался создать позитивную науку об обществе, взяв за идеал принципы естественных наук. В итоге, О. Конт был одним из первых, кто поставил вопрос о физичности социальных процессов. Интересно, но этот вопрос продолжает существовать и по сей день. Он относит нас к проблеме определения природы общества, природы социального пространства.

Современная социальная философия исходит из несубстратного понимания общества. «Общество, – как говорил К. Маркс, – это материя, в которой нет ни грамма вещества» [2]. Тем не менее, вопрос о физике социальных процессов имеет место быть и в этом случае. Несубстратное понимание общественных отношений не стало препятствием на пути их натурализации. Один из путей выхода из сложившейся ситуации можно обнаружить в попытке подойти к исследованию общества с точки зрения его метафизической природы, рассматриваемой по образу физики.

«Физическая метафизика» выступает как элемент, конечно же, не сводимый к вещественности, но в тоже время, она есть элемент, образующий своеобразный каркас общественной жизни, ее «кристаллическую решетку». Это сетка «искусственных органов», из которых и складывается ткань общественной жизни. Это своеобразные каналы, через которые проходит человеческая деятельность, и от которых зависят ее результаты.

Физичность таких явлений можно рассмотреть в том смысле, что эти «мускулы», эти «органы» имеют внешнюю форму, являясь реальной составляющей общественной жизни, хотя реальность их не тождественна их эмпирической представленности. Они выступают как «невидимые нити» метафизики социальной жизни, находящейся за пределами самой социальной жизни, взятой в ее эмпирическом измерении.

Эти «кристаллические решетки» выступают как преграды на пути всего натурализованного, они позволяют возникать и удерживать наши человеческие состояния. Они выступают в качестве того пространства, в котором человеческие качества и возможности только бы и смогли устанавливаться и проигрываться.

Однако необходимо отметить, что как и все искусственное, эти «органы» сами требуют усилия для поддержания их существования¹.

В ситуации отсутствия таких «органов» человек оказывается не способным в полной мере реализовать свои стремления, его

¹ Таким образом, встает вопрос о диалектике субъективного и объективного в пространстве социальной действительности: человек посредством своих субъективных усилий создает некие объективные формы, а те, в свою очередь, способствуют раскрытию его дальнейших усилий.

усилия начинают «уходить в песок». «Искусственные изобретения, такие как формальное право, формализованные механизмы этики... – это и есть «мускулы»... Соберите людей вместе и лишите их этих «мускулов», и вы получите социальные отношения, которые полностью определяются борьбой за выживание»[1].

В такой ситуации происходит натурализация социальных процессов, что влечет за собой утрату их культурного значения: человеческое становится природным, а иногда и античеловеческим. Они начинают мыслиться как вечные и неизменные. В результате чего, сам социальный феномен начинает выпадать из поля зрения не только повседневного человека, но и из фокуса исследования ученого, так как зачастую начинает пониматься как природное, а значит, не имеющее прямого отношения к общественным процессам.

Необходимо отметить, что проблема общественного закона в современной социо-гуманитарной теории является одним из наиболее «пострадавших» от такой натурализации вопросов.

Понимание общественного закона начинает сводиться к фактам его эмпирической представленности в социальном пространстве. Господство натурализированных представлений об общественном законе в итоге приводит к механистическому представлению об общественных явлениях: мы получаем механистическую политику, механистическую экономику, даже сам человек в такой ситуации становится механистическим. Редукция общества к натуралистическому его пониманию с неизбежностью влечет за собой признания человека ненужным, взятого в его субъективном аспекте, как свободного, волевого, деятельного субъекта общественных отношений.

Тем не менее, идея, что «общество не есть некая натурализованная статическая форма» витает в сознании теоретика. И все чаще появляются ощущения, что «общество и есть ткань человеческой деятельности, осуществляемой сообразно ...некоторому бытийственному качеству жизни, не наблюдаемому эмпирически, но с неизбежностью проявляющему себя в событиях социальной жизни»[3].

А значит, вопрос о том, можем ли мы рассмотреть закон как категорию социальной метафизики, как «феномен, укорененный

в бытии, имеющий безусловные метафизические основания своего существования»[4] с неизбежностью встает перед исследователем социальной реальности.

В таком смысле, категорию закон можно попытаться рассмотреть как одну из «мускулов», структурирующих социальную жизнь, присутствующую в ней, хотя и не в виде эмпирически наблюдаемого явления.

Закон в таком его понимании можно рассмотреть не только как «структурирующий стержень» социальной действительности, выступающий в качестве своеобразной формы, в которой будут выстраиваться и осуществляться общественные отношения, но и как своего рода технологию, обеспечивающую включение человека в систему общественных отношений, обеспечивающий канализацию его усилий. Закон выступает здесь как своеобразный инструмент, делающий возможным само отношение. В противном случае «нет включенности в социальную ткань, ибо самой ткани нет»[1].

Особую роль в понимании неприродности этих «мускулов» играет проблема постоянного осознания, удержания в мысли того факта, что сама общественная форма требует глубокой внутренней рефлексии, требует усилия по ее поддержанию. Именно наличие осознанности в человеческой деятельности не дает стать закону квазиприродным элементом социальной действительности. А значит необходимо понимание того, что закон не может рассматриваться как нечто раз и навсегда установленное, он не есть нечто естественное по отношению к социальной реальности. Само существование общественного закона ничем не гарантировано. И если он и проявляет себя, то только в конкретно-исторической форме.

Следовательно, понимание общественного закона как элемента «физической метафизики» не означает, что он будет выступать как некая «заданная программа», которая так или иначе должна реализоваться в социальной жизни. Закон выступает как элемент динамический, зависящий от динамики социальной жизни, от усилий прикладываемых людьми для его выведения в пространство человеческой жизни.

Таким образом, рассуждения о законе как категории «физической метафизики» наводят нас на особое понимание метафизики:

метафизики, характер которой определяется нашим усилием, но она нам не принадлежит.

Литература

1. Мамардашвили М.К. Опыт физической метафизики: (Вильнюсские лекции по социальной философии) / М.К. Мамардашвили. М: Прогресс-Традиция: Фонд Мераба Мамардашвили, 2009. 303 с.
2. Маркс К. Сочинения / К. Маркс и Ф. Энгельс. М.: Госполитиздат, 1981. Т.1. 698 с.
3. Терещенко Н.А. О законе – позитивно / Н.А. Терещенко // Ученые записки Казанского государственного университета. 2004. С. 121–137.
4. Терещенко Н.А. Социальная философия после смерти социального / Н.А. Терещенко. Казань: Казан. ун-т, 2011. 368 с.

Традиционный ислам в Татарстане: тенденции и противоречия

Р.Г. Галихузина, кандидат ист наук, доцент КФУ

Религия, выступая источником морали и определяя ценностные ориентиры в духовной жизни общества, последовательно превращается в инструмент влияния, который попадая в руки псевдодуховных лидеров, порождает далеко не гуманные и мирные идеи.

Тенденция политизация ислама, и превращение его в значимую составляющую общественных и социально-экономических процессов в странах с мусульманским наследием и культурой приобретает все новые негативные оттенки.

Обсуждение столь злободневной темы как религиозный экстремизм становится все очевидней. На практике она приводит к росту террористической угрозы, доказательством чему являются события, происходящие не только на Кавказе, но и в Татарстане.

Данная статья не ставит цели описать суть многочисленных актов насилия связанных с радикализмом, имевших место в республике в 2000-е годы, нам представляется, что все это пагубные последствия проникновения исламских радикальных идей и течений.

Важным, прежде всего, представляется определить условия для радикализации ислама в Татарстане и выявить механизмы,

которые привели определенную часть мусульманской молодежи в стан религиозных экстремистов и понять, почему ресурсы власти по консолидации мусульманской уммы оказались существенно ограниченными.

Ислам как религиозная традиция, культура, и идеология – многопланов. Этот тезис подтверждает и анализ широкого спектра мнений известных российских исследователей ислама и представителей исламского духовенства.

Нам представляется, что изучение взглядов и оценок, которые выносятся за рамками республики, позволит составить целостную картину о положении традиционного ислама в Татарстане, противостояние внутри которого, к сожалению, уже вышло в публичную сферу.

Перейдем к представлению основных суждений и экспертных мнений относительно угроз радикализации ислама в регионе, которые, главным образом и послужат источниковой базой исследования.

Давая оценки степени исламизации в республике, Президент Института Ближнего Востока Е. Сатановский, отмечает, что в регионе действует организация «Ахль-Ас-Сунна», которая имеет зарубежные корни и занимает агрессивную позицию по религиозным вопросам. Как замечает ученый это, как правило, саудовские структуры, где традиционно масса таких салафитских групп, которые бьются, как львы, за власть и собственно теми методами, которые для них привычны. Более того исследователь выразил опасение, что это не методы далеко не демократического голосования [4].

Исламовед, заместитель председателя экспертного совета по проведению государственной религиоведческой экспертизы при Минюсте РФ Р. Силантьев обрисовал свое видение ситуации следующими словами:

«В Татарстане радикальные течения появились достаточно давно, и копили все это время силы. И с того момента, когда опасность этой ваххабизации была осознана, с ними началась борьба и они ответили на это терактами, как они всегда это и делают, также было и в Дагестане: было покушение на муфтия в августе 1998 г., который вел с ними идеологическую борьбу» [4].

Известный российский исламовед, политолог, доктор исторических наук, член научного совета Московского центра Карнеги Московского центра Карнеги А.В. Малащенко давая свои комментарии ситуации, сложившейся во круг традиционного ислама, отметил, что тенденции радикализации ислама достигли и пределов Татарстана. В частности он заявил: «салафиты, фундаменталисты, их просто там не может не быть по определению. Если это мусульманское сообщество, они обязательно там появятся. Это абсолютный закон. Весь вопрос – когда и как».

О возможности ваххабизации части верующих исследователь дал весьма взвешенные оценки. « В ходе расследования теракта в Казани, задержаны уже 500 человек, которые в той или иной форме известны как люди, которые к традиционному исламу относятся скептически. Таким образом, по всему Татарстану речь идет как минимум о тысячах людей, и это не экстремисты, не бандиты, не боевики. Это люди с иным ощущением восприятия ислама. Они имеют право на это восприятие. Вы их можете ваххабитами называть, они устали от традиционного ислама, от лояльных муфтиев, имамов» [3].

Кроме того исследователь отмечает, что: «радикализация мусульман Татарстана была заметна, хотя власти этот факт предпочитали отрицать. После ухода М.Ш. Шаймиева ситуация не то чтобы вышла из-под контроля, но контролировалась уже не столь жестко и изящно». Процесс радикализации по мнению исламоведа ускорили проповедники с Северного Кавказа и Ближнего Востока» [6]. Забегая вперед отметим, что не все приведенные в нашем исследовании мнения признают влияние данного фактора.

Интерес также представляет суждение представителя Института славяноведения Академии наук Г. Энгельгарда, который указал, что группировки националистического либо сепаратистского толка существуют как некий стабильный элемент местной политической жизни. Г. Энгельгард подчеркнул, что при прежнем президенте М.Ш. Шаймиеве власти периодически заигрывали с этими группами, нередко используя их, как инструмент в торговле с Кремлем. Говоря о собственно исламских радикалах, ученый настаивает, что это люди другой ориентации, не повернутые в сторо-

ну этнических, национальных проблем. Они, как отмечает ученый, действительно гораздо в большей степени мотивированы общими идеями мирового радикального ислама, мыслят и видят себя, скорее в глобальных масштабах восстановления Халифата, при этом местные идеи отделения России от Татарстана – для них кажутся мелкими.

Между тем Г. Энгельгард, отмечает, что не все зависит от руководства Татарстана. Приводя опыт Северного Кавказа он пояснил, что радикальные исламисты – это самостоятельный политический фактор: «И, в силу этого, если движение пускает корни, оно рано или поздно встает на ноги и получает возможность работать широко, и ответная реакция местных властей, тем более, что их возможности достаточно ограничены – как правило, сводятся к постоянным контртеррористическим операциям, к захватам, арестам» [5].

Резюмируя он делает не утешительный вывод о том, что до сих пор на территории России, властям не удалось эффективно устранить корень, матрицу ваххабитских групп.

Прямо противоположную точку зрения высказал специальный корреспондент «Известий» О. Джемаль. Он уверен, что в Татарстане нет такого системного регулярного подполья, как на Кавказе. В месте с тем О. Джемаль указал на сложившуюся среди духовного исламского чиновничества республики, традицию навешивания ярлыка ваххабитов на конкурентов, при этом он отмечает, что никто из них реально к салафитской акыде не принадлежал [3].

Относительно ваххабистской угрозы О. Джемаль отметил: «Если это организация, то с этой организацией можно начинать диалог. Но они по определению воспринимаются как враги. Нет никаких фактов о том, что они причастны к этим терактам, тем не менее, они априори враждебный контингент. Это единственное, что связывает власть с этими организациями. Собственно закончится это тем, что из простой организации они станут боевыми» [3].

Важный вывод о религиозном конфликте в республике сделал первый заместитель председателя Духовного управления мусульман европейской части России Дамир-хазрат Мухетдинов. В частности он заявил, что тенденция увеличения влияния на под-

растающее поколение мусульман из Кавказа и Средней Азии для Татарстана не характерно. В Татарстане, как отмечает хазрат, рождается серьезная плеяда молодых ученых-богословов, получившие образование как за рубежом, так и в нашей стране, работает крупнейший российский исламский университет, который ежегодно даёт кадры, РФ и Татарстану.

На этом фоне версия о том, что из Кавказа приехали люди и свободно посещающие мечети, и учебные заведения, пропагандируя не традиционные ценности ислама, видится Дамиру-хазрату не состоятельной и весьма сомнительной. Проблема во многом связана с тем, что для мусульман открылся доступ к интернет ресурсам, несущие идеологию вражды и непримиримости подчеркнул хазрат [1].

Председатель Исламского комитета России Г. Джемаль также не склонен преувеличивать роль внешнего фактора в радикализации ислама в Татарстане. Он отметил, что в Татарстане нет такого формата отношений, как на Северном Кавказе и говорить о десанте, мигрантах с Северного Кавказа, а тем более, из зарубежа не серьезно [1].

Противоположную точку зрения, идущую в разрез с прозвучавшими выше мнениями, высказал глава исполкома Всероссийского муфтията М. Хузин заявивший, что власти Татарстана не препятствуют « ваххабистскому лобби», «уступая неприкрытому шантажу реваншистов и тем самым придавая легитимность доселе находящемуся в подпольном положении ваххабистскому движению» [6].

Сенатор А. Торшин, возглавлявший парламентскую комиссию по Северному Кавказу указал, что в Татарстане позиции мусульманского духовенства – выходцев с Кавказа – усиливаются и их становится там все больше и больше» [6].

Было бы не справедливо, если бы не прозвучала точка зрения заместителя муфтия Татарстана В. Якупова, который летом 2012 г. стал жертвой борьбы традиционного ислама и экстремистов. Непримиримый борец с нетрадиционным исламом выносил достаточно жесткие оценки, констатируя, что в результате многолетнего присутствия ваххабитских имамов «в главных мечетях республи-

ки» им удалось привлечь к своей деятельности многих представителей элиты Татарстана. К сегодняшнему дню ряд чиновников высокого ранга, представители банковского и бизнес-сообщества сознательно осуществляют финансирование ваххабитской проповеднической машины, выступая фактическими соучастниками терроризма [2].

Подводя итоги анализу мнений, высказанным рядом российских чиновников, представителями академических кругов, мусульманским духовенством можно сделать следующие выводы. Все эксперты признают, что мусульманская умма Татарстана столкнулась с исламским экстремизмом. По их мнению, бороться с радикальной идеологией только силовыми методами неэффективно. С идеологией можно бороться только идеологией.

В заключение приведем слова А.В. Малащенко, который, как нам кажется, предложил один из действенных способов выхода из ситуации. Его ключ к решению проблемы, казалось бы прост. Он заключается в установлении диалога в формате треугольника: исламская оппозиция («новый» ислам, фундаменталисты), традиционный ислам и власть, при этом он приходит к неутешительному выводу, что на сегодняшний день по Татарстану никто к этому не готов. Ни те, ни другие, ни третьи. Это поняли даже на Северном Кавказе, но поняли с большим опозданием [3].

Литература

1. Дневной разворот. [электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.echo.msk.ru/programs/razvorot/910734echo/comments.html>/свободный. Проверено:15.11.2012.

2. Заместитель муфтия РТ: «В республике действует эшелонированная орг. структура ваххабитов». ИА REGNUM, 01.12.2010 Режим доступа: <http://i-r-p.ru/page/stream-event/index-26699.html>, свободный. Проверено:15.11.2012.

3. Казанский шок. [электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.echo.msk.ru/programs/oblozhka-1/914237-echo>. свободный. Проверено:15.11.2012.

4. Новые направления в работе следствия по делу об атаке на духовное руководство РТ. Режим доступа: <http://radiovesti.ru>.свободный. Проверено:15.11.2012.

Сканер. [электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.echo.msk.ru/programs/skaner/910867-echo/#element-text> свободный. Проверено: 15.11.2012.

Татарстанский конфликт в тротиловом эквиваленте. [электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.i-r-p.ru/page/stream-trends/index-29315.html>. свободный. Проверено: 15.11.2012.

Феномен религиозности в экопоселении

И.К. Евсеева, студентка КФУ

Экопоселение – термин, в последнее время ставший привычным и для социума, и для социальной науки. Несомненно, данный феномен представляет интерес для социологии религии ввиду необходимости различения религиозных и нерелигиозных компонентов, характерных для данных форм компактного проживания людей. В настоящее время во всем мире растет число экопоселений, а также Родовых Поместий. В международном каталоге «целенаправленных сообществ» [9] представлено большое количество экологических поселений, в том числе зарегистрированных и в Российской Федерации [8]. Стоит заметить, что большинство экопоселений не входят в этот каталог; так, не вошли в него и поселения Республики Татарстан. В ходе исследования рассмотрим два экопоселения: село Антоновка Камско-устьинского района и поселение близ деревни Гарь Высокогорского района.

Как правило, формирование экопоселения преследует за собой определенную цель и осуществляется в рамках принятой в сообществе идеи. Общая черта экопоселений – это желание поселившихся в них людей жить в условиях традиционного общества. То есть люди стремятся отказаться от цивилизации, перейти на натуральное хозяйство, вести здоровый образ жизни, улучшить состояние окружающей среды [5]. И все же, все теории, описывающие концепции «традиционного» общества, указывают на религию в качестве важнейшего компонента социального порядка [3].

Возможно, что на данном этапе в рамках анализа экопоселений, будет корректно использовать понятие квазирелигиозности. Для уточнения дефиниций, остановимся на двух базовых харак-

теристиках: на выявлении объекта поклонения как определяющей характеристики различения квази- и собственно религиозности; а также рассмотрения феномена религиозности через пятимерную шкалу Ч. Глока [7].

Религиозность отражается в религиозном поведении: «Религиозное поведение включает в себя, строго говоря, два компонента веры: «вера объективная», «предельная заинтересованность», как она воспринимается большинством таких же верующих, и «вера субъективная» – акт веры актора, такая, как она понимается им самим» [1].

Для квазирелигиозных общин важно, что при наличии обоих компонентов веры, мифомодель не предполагает существования «священного» в религиозном смысле (включая сверхъестественных существ), хотя поведение может быть внешне весьма схожим с религиозным. Для того, чтобы выяснить присутствует ли в сообществах экопоселений религиозность, применим предложенную Ч. Глоком пятимерную шкалу религиозности [4].

Для того, чтобы определить сам факт религиозности мы должны выявить следующие характеристики: ритуальное измерение (ритуальная практика), идеологическое измерение (приверженность основным положениям вероучения), чувственное измерение (опыт ощущений), интеллектуальное измерение (религиозные знания), интегративное измерение (этическое измерение, повседневное общение между людьми). В экопоселениях эти параметры выражены [2].

Так, согласно этой шкале в выделенном «ритуальном измерении» мы должны проследить ритуальную практику. В рассматриваемых общинах ритуальная практика присутствует в выполнении как общепринятых ритуалов – венчание, инициация, освящение, молитва богу, так и принятых только в этих общинах, установленных в определенном порядке – общение с природой, высадка деревьев (несет в себе особый смысл). Рассмотрим подробнее обряд венчания в общине. В ритуале существуют четко определенные правила: необходимость взаимодействия с четырьмя стихиями, количество венчающихся пар должно быть кратно трем, обязательно наличие идеи будущей семьи; но сценарий своего венчания каждая

пара определяет по своему желанию (высадка деревьев в лесной зоне), подчиняя его общеобязательным правилам¹. Таким образом, мы приходим к выводу, что в общинах экопоселения существует ритуальная практика.

В предложенном «идеологическом измерении» выделим приверженность основным положениям вероучения. Так, в общинах «анастасийцев» главным источником вероучения являются книги Мегре «Анастасия. Звнящий кедр». Именно описанным в ней правилам и законам следуют жители этих экопоселений: «Я верю только Анастасие. Только то, что от нее в книге написано»². Однако они не руководствуются исключительно рекомендациями этих книг, в их вероучении присутствуют мистические и эзотерические учения, с которыми поселенцы знакомятся через книги и Интернет.

В описанном «чувственном измерении» Глок выделяет опыт ощущений в религиозной сфере. Так, приверженцы идей Анастасии разделяют эсхатологические настроения, описанные в эзотерических учениях, настаивают на необходимости саморазвития и познания истины непосредственно самим человеком, способность ежедневного общения с богом и открытие богом для человека знаний, и именно бог помогает спастись человеку, перенести его в иной мир. Однако стоит сказать о характере бога. Бог по их мнению существо внеземное, бестелесное, бесполое и не имеет ничего общего с представлениями современного человечества о боге. Жители же другого из рассматриваемых нами экопоселений так же переживают религиозный опыт, проявляющийся в пантеистических, отчасти неоязыческих воззрениях. Это и олицетворение бога с окружающим миром (непосредственно ощущение бога как природу, ее элементы и части), и проявление магических свойств природных явлений. «Бог вокруг нас, бог во всем. Что есть бог? Без чего ты жить не можешь»³.

В «интеллектуальном измерении» стоит заметить религиозные знания каждого человека о мироустройстве и потусторонних силах, балансе энергий и гармонии. Так же регулярное чтение ли-

¹ Интервью 16.09.2012.

² Интервью 22.09.2012.

³ Интервью 16.09.2012.

тературы: книги Мегре, эзотерические учения, концепции пантеистических верований, теория квантовых полей, практики рейки и тренинги личностного роста. Как было сказано жителями поселения, прочтение серии книг об Анастасии является первым требованием для вступления в их общину и возможности строительства Родового поместья¹. Так же весь повседневный быт подчинен идеям, описанным в книгах об Анастасии.

В «интегративном измерении» мы отмечаем повседневные отношения людей и этическое измерение. Этика поселений соответствует требованиям Анастасии – гармония с природой, мирное сосуществование с соседями, запрет на убийство всего живого. Также имеют место общечеловеческие ценности, дошедшие до нас из глубины веков, по сути своей не отличающихся от строгих норм морали и нравственности. Здесь мы наблюдаем и дружелюбное отношение к соседям, взаимовыручку в общине, стремление к созиданию, запрет на убийства живых существ².

Таким образом, в описанных общинах мы обнаруживаем все пять шкал религиозности. Опираясь на эти критерии, мы можем сделать вывод о наличии специфически выраженной религиозности в экопоселениях, а также проследить характер религиозности, в конечном итоге определив его как синкретический эзотерический культ с элементами пантеистической мистики. Такая специфика религиозности в целом является вполне закономерной ввиду характера и целей образования экопоселения, и, конечно, исторической эпохи – 1990-е–2000-е годы [6] ознаменовались расцветом экопоселений в России (именно в этот период в стране наблюдался процесс активного роста числа нетрадиционных религиозных организаций).

Литература

1. Астахова Л.С. Религиозный опыт: на перекрестке множественных реальностей // Ученые записки Казанского университета. Т. 150, кн. 4, 2008. С. 23.

2. Бреская, О. Ю. Изучение религиозности: к необходимости интегрального подхода / О. Ю. Бреская. С. 77–87.

¹ Интервью 22.09.2012.

² Интервью 22.09.2012.

3. Перов В. Ю. Этика без религии (Критика религиозного обоснования морали). Вестник МГТУ, т. 3. № 3. 2000. С. 525–534.
4. Синелина Ю.Ю. О критериях определения религиозности населения // Социологические исследования. 2001. № 7. С. 89–96.
5. Фаликов Б.З. Культы и культура: от Елены Блаватской до Рона Хаббарда. М.: Российск. гос. гуманит. ун-т, 2007. 265 с. С. 118–120.
6. Щипков А. Во что верит Россия. Религиозные процессы в постперестроечной России // Курс лекций. Изд-во РХГИ. СПб., 1998.
7. Glock C. On the Study of Religious Commitment // Religious Education, Research Supplement. 1962. № 42.
8. Intentional Communities in Russian Federation // Intentional Communities URL: http://directory.ic.org/intentional_communities_Russian_Federation (дата обращения: 14.10.2012, доступ свободный).
9. Welcome to the Intentional Communities website – your source for community information // Intentional Communities URL: <http://www.ic.org/> (дата обращения: 14.10.2012, доступ свободный).

Либертарианство, и применим ли он в России?

А.Р. Закиров, студент КФУ

На современном этапе развития политической системы общества политические идеологии по-прежнему играют важную роль в жизни государств. Основными идеологиями для современного мирового общества выступают либерализм, социализм, коммунизм и консерватизм и т. д. С их возникновения они претерпели значительные изменения, модернизировалось основное содержание, некоторые в угоду исторических, политических, экономических требований стали совмещать в себе идеи других идеологий, образовались множественные ответвления. Одним из таких ответвлений, сохраняющего популярность либерализма, является на сегодняшний день – либертарианство.

Либертарианство представляет собой «хранилище» истинных традиций, идей, взглядов либерализма, заложенных Д. Локком еще в XVII веке. Впервые термин употреблен У. Белшамом в работе 1789 г. «О свободе и необходимости» в значении «свободы воли». Основное содержание и главные идеи были противопоставлены церковным догмам.

Особую популярность данная идеология приобрела в США, где она наиболее полно была реализована с XVIII по XIX в. Сегодня Либертарианская партия США – третья по силе и числу последователей.

Либертарианство преследует следующее [1]:

- свободу индивида во всем, ограничение которой является только свобода другого. Данный тезис, на мой взгляд, носит весьма спорный характер, т.к. в каждом государстве, да и у народов понятие свободы не одинаково, имеет различные рамки как юридические, так и моральные. Абсолютная свобода недостижима;

- создание условий, при которых никто не будет иметь власть политическую, экономическую, культурную над индивидом кроме него самого. Это смелое утверждение, ради которого уже многие люди принесли жертву на алтарь свободы, имеет малые шансы воплощения в практической сфере. Стоит вспомнить трагическую судьбу «детей» Великой Французской революции 1789 года;

- обращение государства в инструмент достижения экономической, правовой, социальной и моральной свободы индивида, но не в аппарат принуждения;

- ликвидацию налогов как «принудительное финансирование», и создание в альтернативе «добровольного пожертвования». Данную идею можно раскрыть на примере правоохранительных органов: либертарианцы жалуются, что государство тратит огромные суммы, формируемые из налоговых сборов, на постоянное подержание полицейских учреждений взамен они предлагают лишь оплачивать услуги правоохранительных органов после востребования. Заметьте, что это не реализуемо с современным уровнем криминальной ситуации в мире;

- отказ от социального обеспечения и перераспределения доходов государством, но взамен создать систему пенсионного будущего с единовременной выплатой в зависимости от стажа трудовой деятельности;

- политику нейтралитета и экономического сотрудничества в межгосударственных отношениях;

- в отличие от современного либерализма, пропагандирующего веротерпимость, преследуется абсолютная религиозная свобода,

граница с атеизмом. Мы уже знаем, что коммунисты в начальном этапе своего развития также пытались разрушить церковь, но потерпели неудачу и даже возродили патриаршество;

Что же касается российской действительности, то либертарианство представлено в некотором ограничении по сравнению с западными странами.

Либертарианская партия России, созданная в Петербурге в 2007 году, занимается активной деятельностью по защите свободных идей населения путем организации мирных митингов, Национальных движений чаепития (2009 г.), всероссийских конвентов (2009 г.), дебатов с различными социальными движениями (2010 г.) и других мероприятий. Но ввиду малочисленности представителей и в основном из-за идейного характера данного течения, либертарианство в России на сегодняшнем этапе не может стать политической оппозицией власти.

Средой, в которой могут распространяться традиции и идеи либертарианства, является средний класс России во всей ее широте. Такое утверждение вытекает из стремления данного класса к экономической и политической независимости, к отказу от налогов или хотя бы их справедливого взимания, к праву свободного распоряжения собственностью, жизнью и стремлениями, к свободе от обязательной службы в рядах армии, к свободе свободной торговли, свободы от политического влияния в процессе получения образования, свободного вероисповедания, особенно на фоне современного усиления православной церкви в России (факт о попытке ввести в 2012 году в образовательный процесс уроков православия говорит сам за себя), а также к сильно либеральному в понимании либертарианцев государству и т.д.

Но препятствием к этому служит малочисленность среднего класса в России, патриархальность ее политической культуры, страх перед властью и той огромной свободой, которую может дать либертарианство во главе государства, а также отсутствие основных работающих демократических принципов, в основе которых лежит верховенство закона и политическая конкуренция. Яркий пример тому – выборы в Госдуму 2011 года и президентские выборы 2012 года.

Либертарианство в России – это не пустой звук, не политическая секта или собрание активистов. Многие политические и общественные деятели, журналисты, экономисты и люди интеллектуального труда являются сторонниками воплощения в жизнь идей либертарианства. Среди них: бывший кандидат в президенты РФ М. Прохоров, в предвыборной программе которого прослеживаются идеи социальной политики либертарианства; создатель сети «В контакте» П. Дуров, занимающийся просветительской деятельностью либертарианства среди молодежи; журналист газеты «InLiberty» В. Новиков; участница общественного движения и политик В. Кичалова; предприниматель и совладелец сети салонов сотовой связи «Евросеть» Е. Чичваркин; журналистка Ю. Латынина; экономист А. Илларионов.

Литература

1. Ротбард, Мюррей. К новой свободе: либертарианский манифест / Мюррей Ротбард; [пер. с англ. Борис Пинскер]. М.: Фонд «Либеральная миссия»: Новое изд-во, 2009. 396 с.

Нетрадиционность религиозной организации как фактор социальной напряженности (на примере Свидетелей Иеговы в РТ)

Е.В. Зварич, Л.Р. Багаманова, студентки КФУ

В современных условиях российское общество провозглашало резкое противопоставление «традиционных» и «нетрадиционных», «новых» религий и организаций, причем новизна религии может быть косвенным свидетельством их «деятельности», «опасности». К числу так называемых новых религиозных организаций общественное мнение и СМИ причисляют как религиозные группы, созданные совсем недавно, так и имеющих достаточно долгую историю существования, том числе и на данной территории. Показательна в этом история деятельности «Свидетелей Иеговы» на территории Советского Союза. И хотя начальный период появления в России Свидетелей Иеговы (до 1931 г. – Исследователи Би-

блии) недостаточно документирован, отдельные положения можно обнаружить в изданиях самих Свидетелей.

В 1920-е годы в некоторых регионах Советского Союза появились небольшие группы лиц, совместно изучавших Библию. Более успешной была в 20–30-е годы нынешнего столетия деятельность представителей Общества Сторожевой Башни в сопредельных с Россией странах. При содействии миссионеров группы и объединений Свидетели Иеговы возникли в среде украинцев и белорусов, проживавших на востоке Польши и Венгрии. В 1939 году члены этих групп и объединений стали гражданами Советского Союза. Такая же ситуация сложилась в 20–30-е годы в Прибалтике.

Таким образом, на территории нашей страны оказалось небольшое количество немногочисленных, но сплоченных групп Свидетелей Иеговы, имевших налаженные связи с бруклинским и лондонским центрами, получавшие оттуда Библии и библейскую литературу на родном языке.

Исходя из этого можно сделать вывод, что укорененность в истории не есть симптом, индикатор, традиционности; впрочем, можно согласиться с Астаховой Л.С. и Александровой Н.Н. в том, что «новизна в этом случае является признаком, поддерживающим нетрадиционность для культуры и неустойчивость данных религий на территории России» [1]. Это справедливо для Свидетелей Иеговы: длительность пребывания на определенной территории не есть гарантия стабильности их функционирования; многие регионы запрещали деятельность их общин, в том числе, имеющие достаточно долгую историю.

Сегодня в Казани организация Свидетелей Иеговы имеет две активные общины. Ни одна из них не имеет собственного Зала Царств: Республика Татарстан, имея четкую конфессиональную ориентацию вряд ли позволит им строительство собственного здания, поэтому собрания проходят в арендованных помещениях, где невозможно (даже при желании) вводить религиозное оформление. Кроме того, атрибутика, свойственная христианам, является с точки зрения Свидетелей Иеговы идолопоклонничеством, а это противоречит повелению: «Дети! храните себя от идолов» [4].

Принадлежность к одной из двух общин чаще определяется с позиции географической близости к месту. В то же время возможен и переход в другую общину, например, из соображений дружеских контактов.

Общины в Казани имеют традиционный состав, структуру и принципы деятельности. На собрании могут присутствовать как крещенные Свидетели Иеговы, так и некрещенные – готовящиеся стать членами общины. Можно посетить собрание и интересующимся, по нашим оценкам собрание посещают относительно большое количество людей: 60–70 человек (в одной группе). Возрастной состав весьма разнообразный: от детей, представляющих второе поколение Свидетелей, до достаточно пожилых людей, чаще всего – новообращенных. Мужчины в общине традиционно доминируют. Внешний вид Свидетелей Иеговы, изучающих Библию, подчиняется требованиям своеобразного дресс-кода: деловые костюмы (мужчины), классические юбки и блузы, покрытая голова (женщины).

Собрания имеют несколько целей – функций:

- вероучительную (коллективное изучение Библии, основ и принципов, в которые верят Свидетели Иеговы);
- ознакомительную (знакомство с новыми потенциальными членами);
- нравственную (эту функцию реализует 45-минутная проповедь с последующим обсуждением соответствующей библейской темы по журналам «Сторожевой башни»);
- эстетическую (любое собрание начинается и заканчивается песней и молитвой. Поют либо под аккомпанемент клавишных инструментов, либо под фонограмму. В песнях прославляют и благодарят Бога – Иегову. Молитву произносит один человек, а остальные слушают).

Кроме встреч в Залах Царств верующие собираются на квартирах, а также по будням – на «Школу теократического служения», на которой читаются отрывки из книги, изданные Свидетелями Иеговы, которые комментируются отрывками из Библии. Затем разбирается домашнее задание по урокам. В школу могут записаться как члены общины, так и другие люди разного возраста.

Для Республики Татарстан болезненной темой является национальный состав общины. Действительно, в общинах Свидетелей Иеговы люди не оценивают себя с точки зрения национальности, формируя новую, общинную идентичность. Татар среди них достаточно много. Кроме того, у Свидетелей Иеговы существуют программы распространения Благой Вести и с татароговорящим населением. Существуют переводы журналов, книг на татарский, многие Свидетели Иеговы учат татарский язык.

В тоже время анализируя, статьи, опубликованные в интернете можно сделать вывод, что мусульманское сообщество настроено резко негативно к организации Свидетелей Иеговы. Это можно предположить даже по названиям статей, например, «Таблетка против “Свидетелей Иеговы”» [6], «Опасность и вред Свидетелей Иеговы» [7].

Как пишет один из авторов статьи: «...последователи этих так называемых “свидетелей” набрались наглости и начали распространяться не только в мусульманских странах, но и за их пределами. Особенно среди молодежи. Они осмеливаются порочить Ислам в глазах мусульман, укрывшись красивыми одеждами, пользуясь лживыми улыбками “проповедников”, из уст которых каплет яд и ненависть к Исламу. Медоточивыми словами они утверждают, что служат Богу. Но как только они начинают говорить, сразу заметно их неверие и заблуждение, свидетельствуя, что “Иегова” – Бог, что он римлянин и живет на небесах. И полагают, что он “свойка” Ангелов».

Проблема связана со спецификой этно-религиозной идентичности, смещающейся от этнической к религиозному компоненту, наблюдаемой у татар, в некотором смысле в особой форме усиленной национальной политикой республики в последние 20 лет. Соответственно, изменение религиозной идентичности татар (в том числе светской) на «Свидетелях Иеговы» неоднозначно и негативно оценивается родственниками и друзьями.

Государство и республиканские власти при выражении своего отношения к вышесказанным религиозным течениям руководствуются «Законом о свободе совести и вероисповеданию».

Основаниями возбуждения уголовного дела являются такие причины, как незаконная деятельность этой организации на определенной территории, привлечение к участию в собраниях несовершеннолетних детей против их воли, отказ от военной службы. Чаще всего судебные процессы связаны с отказом от крови, в том числе отказ от переливания донорской крови при оказании медицинской помощи и отказ от препаратов, содержащих кровь [3].

Обратимся к процессам на территории РТ; например, в 2000 г. проходил судебный процесс, основанный на том, что организация Свидетелей Иеговы не имеет культового здания, где бы проходило молитвенное собрание, что по ст. 288 ГК РФ является причиной для закрытия этой организации. Статья 288 Гражданского Кодекса РФ противоречит статьям закона «О свободе совести», которые не запрещают проводить богослужения в жилых помещениях [5]. На основании этого иск о запрете этой организации отклонен.

Государству необходимо выработать адекватную систему оценки «религиозных рисков», что возможно только в условиях отработанной системы религиоведческой экспертизы. Действительно, неудача судебных дел связана с тем, что в данный момент нет специалистов в области религиоведческой экспертизы, как нет и собственно института религиоведческой экспертизы. Затрудняет процесс вынесения решения и противоречия законов РФ между собой.

Именно поэтому вносятся поправки в действующие законы, носящие уточняющий характер. Связано это со сложной религиозной обстановкой на территории республики. Одна из поправок посвящена выбору кандидатов на должность духовных лидеров. Теперь кандидат должен иметь специальное образование, что просто необходимо, так как к мнению духовного лидера прислушиваются и совершают поступки согласно этому мнению. Эта поправка отчасти должна решить вопрос экстремизма, что очень важно для современного общества.

Таким образом, пока в России не будут решены вопросы, касающиеся заключения религиоведческих экспертиз, противоречия статей нормативно-правовых актов не будут сведены к минимуму, ситуация так и будет оставаться сложной и труднорешаемой. Су-

дебные дела будут затяжными и решения, вынесенные по этим делам, будут неочевидными.

Действительно, «религия есть наиболее мощное средство, как созидания, так и разрушения личности» [2]. Но оценивать уровень и статус изменений необходимо с позиции институционализированной религиоведческой экспертизы.

Литература

1. Астахова Л.С., Александрова Н.Н. Религиозные риски и проблемы духовной безопасности в контексте кризиса конфессиональной идентичности // Вестник экономики, права и социологии. 2010. № 3. С. 112–113.
2. Астахова Л.С., Токранов А.В. Деструктивность в религиозном поведении: к вопросу о методологии изучения НРД. Ученые записки Казанского университета. 2007. Т. 149, книга 5. С. 32.
3. Дела «Свидетелей Иеговы»: несостоявшиеся судебные процессы. Старший следователь прокуратуры г. Челябинска юрист 3 класса Д.Г. Русских.
4. Первое послание Иоанна (5:21).
5. Пчелинцев А.В. «Религиозные объединения. Свобода совести и вероисповедания. Религиоведческая экспертиза». М.: Юриспруденция, 2006. 705 с.
6. <http://voztrojdenie.info/saqofat/332-tabletka-protiv-svideteley.html>
7. <http://www.imanugra.ru/firststep/iegovi/>

Анализ логики в мифе (на примере древнегреческих мифов и русских народных сказок)

Е.А. Ильина, студентка КФУ

Невозможно представить миф без исторического элемента, наряду с его динамическим и диалектическим элементами. И если динамичная поэтическая форма мифа является предметом поэтики мифа, а диалектичный смысл мифа предстает в семантике, то цель исторической структуры, чаще всего, выражается в реконструкции древнейших утраченных вариантов мифа. В мифе прослеживается множество мыслей, существуют поиски путей к раскрытию мифа, его мира чудес и знания. Воображение, познавая теоретически,

с помощью чувств и интуиции, угадывало раньше и глубже то, что только впоследствии докажет наука. Что интересно, миф передает свою бесконечность смыслов через сотни лет, несмотря на развитие науки и техники [1; С. 13]. Все вышеперечисленное свойственно мифам в целом, но существуют и отличия. В своей работе мы рассмотрим подход Я.Э. Голосовкера к античным мифам, проанализируем насколько его понимание аспектов мифа актуально для осмысления русских сказок, на которых, можно сказать, все и выросли, но мало кто задумывался о подобных сходствах и различиях. Для удобства изложения и приведения примеров будем использовать нумерацию.

1) Часто миф объясняется путем переложения идеи на действительность. Например, если объяснять борьбу богов и гигантов через борьбу эллинских племен – дворян с автохтонами, то смысл мифа усматривается в бытовом, историческом, в обычном [1; С. 13]. Но, например, образ Химеры мы не можем свести просто к сочетанию трех частей: льва, козы и змеи, или к тому, что она дышит огнем. Истинный смысл во всей ее нелепости в целом, которая одновременно должна восхищать и ужасать читателя или слушателя.

2) В сказке невыполнимое чаще всего выполняют благородные животные. Наверное, самым известным примером будет сказка про «Ивана-Царевича и серого волка» или вспомните, как животные помогали доставать смерть Кощея. В мире эллинов, чаще всего, все выполняет сам герой, возможно, с помощью бога или богини, поэтому их мифы представляются нам как героические сказания [1; С. 22]. То есть, происходит чудо, но при помощи другого чуда.

3) Также, еще одной характерной чертой и для русских сказок, и для греческих мифов является игра временем и расстоянием: крылатые колесницы, крылатые сандалии, сапоги скороходы – с помощью этих предметов для героев не составляет труда переместиться за сотни верст в одно мгновение.

4) В мифах снимается категория видимости материального существа: если нужно быть невидимым, герой русской сказки надевает шапку-невидимку.

5) Необычна и идея причинности. Для того, чтобы что-то произошло, нет необходимости в каких-либо переменах, предшеству-

ющих обстоятельствах [1; С. 29]. Например, всем известная сказка про золотое кольцо, которое выполняет желания хозяина, стоит только захотеть. Или пример из греческих мифов: Одиссей плыл домой на корабле, корабль сам выбирал себе направление без рулевого только потому, что Одиссей страстно желал оказаться дома.

6) Абсолютность качеств и функций существ и предметов волшебного мира. Но как только что-то случается, например, рассеиваются злые чары, предметы и существа аннулируются, например, замок рушится и т.д.

7) Логика чудесного играет явным и неявным: то, что тайное – явно, то, что явное – тайно. Порой бывает нечто сильнее знания, которое не в силах предотвратить гибельное деяние [1; С. 31] (например, стоя на перепутье, путник идет туда, где написано «мертвым быть»).

И для мифов Древней Греции, и для русских народных сказок характерно то, что любое разделение может быть в любой момент снято: живая и мертвая вода, путешествия в подземное царство. Для древнегреческих мифов характерен момент, когда герой кажется непобедимым, но у него обязательно должно быть слабое место.

Таким образом, можно сказать, что какими бы разными, на первый взгляд, не казались обывателю мифы Древней Греции и русские народные сказки, логика мифа в них все же одна. Любой миф, будь то легенды и мифы Древней Греции или русские народные сказки, несет в себе нескончаемое количество смыслов, зачастую, обращаясь к мифам, мы можем найти ответы на многие вопросы, не зря многие ситуации из мифов переросли в крылатые выражения, пословицы и поговорки. Образы мифа изменяются исходя из смысла, каким наделяют его люди, как трактуют и как объясняют.

Литература

1. Голосовкер В.Я. Логика мифа [Текст] / В.Я. Голосовкер. М.: Наука, 1987. 218 с.
2. Кун Н.А. Легенды и мифы Древней Греции [Текст] / Н.А. Кун. Душанбе: Гл. науч. ред. тадж. сов. энциклопедии, 1988. – 463 с.
3. Мелетинский Е.М. Герой волшебной сказки. Происхождение образа [Текст] / Е.М. Мелетинский. М.: Изд-во Восточной лит-ры, 1958. 264 с.
4. Русские народные сказки [Текст] / М.: Правда, 1990. 560 с.

Распространение исламской веры на территории европейских стран (по теории рационального выбора)

А.В. Клементьев, студент КФУ

Говоря о теории рационального выбора на территории Европы важно подчеркнуть тот факт, что многие исследователи этой области говорят о несостоятельности данной теории на европейском пространстве по отношению к религии. Это связано, прежде всего, с тем, что традиционно религиозность коренного европейца предопределена – она не выходит за рамки христианских вероучений. Религиозный капитал жителя Европы во многом определен семейными традициями и религиозным образованием. Соответственно, для теории рационального выбора в области религии нет сферы применения.

Однако современные процессы секуляризации и глобализации подвергли европейское общество значительным изменениям. Согласно опросам в различных странах Европы количество считающих себя последователями религии не одинаковое. Есть страны, в которых подавляющее большинство считают себя приверженцами той или иной религии: это, прежде всего, страны Восточной Европы: Болгария (75,6%), Польша (86%), Словакия (98,7%), Португалия (86%). Наименьшее количество считающих себя последователями религии в Швеции (312,7%), Бельгии (43,5%), Франции (48%), Великобритании (46,8%). Отсюда мы видим, что в странах центральной Европы религиозность населения не превышает 50% [1].

Безусловно, среди последователей религии абсолютное большинство составляют последователи христианских конфессий. Но количество практикующих верующих, совершающих молитву каждый день и постоянно посещающих храм, не превышает отметки 5%. Более того, многие верующие признают, что никогда не молятся и не посещают храмы.

Об упадке религиозности в Европе также свидетельствуют постоянно закрывающиеся храмы из-за недостаточного количества прихожан. Эти здания, как правило сдают в аренду или продают.

Нам известен тот факт, что в Европе почти во всех странах в школах преподается религия. В зависимости от страны этот предмет в рамках школьной программы варьируется – либо преподавание только христианского учения, либо межрелигиозной дисциплины. Также важно подчеркнуть, что в восемнадцати из двадцати семи стран ЕС религиозное образование является обязательным, в остальных – факультативным, имеющим в качестве альтернативы светскую этику.

Таким образом, население Европы обладает религиозным капиталом, заложенным воспитанием в семье, образованием в школе и традициями всего общества. Однако, как показали исследования в области религиозности, этот капитал не реализуется на практике. Следовательно, в определенный момент жизни жителю Европы предстоит выбор в своих религиозных предпочтениях. Существует ли у него выбор или он остановится на традиционном христианском вероучении?

Современные миграционные процессы привели к размыванию гомогенного культурно-религиозного европейского пространства. Сегодня в нем можно обнаружить иные религиозные системы. Примером может служить ислам, распространение которого в Европе с каждым годом увеличивается. Соответственно, на европейском пространстве формируется религиозный рынок, неотъемлемая часть теории рационального выбора.

Важно остановиться на феномене *выбора* человека. В условиях XXI века общество и отдельно взятый человек привыкли выбирать. Выбор окружает нас везде – в экономике (выбор товара по цене и качеству), в политике (выбор приверженности тем или иным политическим партиям), в обществе (выбор принадлежности к определенной субкультуре), в образовании (от выбора профессии, до выбора учебного заведения) и даже в культуре (нам не обязательно быть патриотами своей страны, мы можем выбрать культуру, которая нам более привлекательна). Привыкая выбирать, современный человек переносит выбор и на свой внутренний, духовный мир. Это одно из главных отличий современного общества от общества прошлого, которое было во многом ограничено. В этом ключе теория рационального выбора приобретает смысл

и на территории Европы. Тогда возникает вопрос о возможной привлекательности ислама для жителя Европы или даже выбора ислама как альтернативной религии.

С одной стороны, мы являемся свидетелями исламофобии на территории Европы – страха перед распространением экстремистской деятельности мусульман, которое произойдет вместе с распространением ислама. Соответственно возникают протесты против внешних проявлений мусульманской религии (строительства мечетей, ношения чадры, жертвоприношения, призыва на молитву). Безусловно, фобия и привлекательность – два несовместимых чувства. Однако бытует мнение, что в основе исламофобии (страха перед чужими) лежит утрата самоидентификации. Потеря идентичности, незащищенность и обманутость приводят к увеличению уровня тревожности собственной безопасности. Следовательно, феномен исламофобии лишь подтверждает потерю идентичности европейского населения. Кроме того, чувства страха были свойственны в период начального взаимодействия ислама и Европы.

Сегодня мы являемся свидетелями активного интереса к исламу на европейском пространстве – этот период мы называем переходной фазой взаимоотношений ислама и Европы. Здесь интерес к новой религии подкрепляется постоянными репортажами СМИ, посвященные вероучению ислама и его современным тенденциям развития. Крупнейшие информационные агентства мира включают в свою программу циклы документальных фильмов, знакомящих зрителей с основами вероучения ислама, показывают авторские программы с участием авторитетных исламоведов.

Новая фаза взаимоотношений также ознаменовалась политикой мультикультурализма на территории Европы, которая предполагала сосуществование, взаимопроникновение и взаимообогащение разных культур. Несмотря на признанный крах этой политики, время ее становления привело к ряду значительных перемен в европейском обществе. Например, на территории Европы сегодня активно строятся мечети. Если раньше приезжим мусульманам приходилось молиться в приспособленных помещениях, то теперь во многих европейских центрах наряду с готическими христианскими храмами можно встретить и мечети.

Также важным аспектом изменений в европейском сообществе стало введение в школы преподавание ислама. В зависимости от страны ислам преподается либо на общеобязательном уровне, либо предлагается в качестве предмета по выбору.

На пути к политике мультикультурализма были предприняты шаги в области межконфессионального диалога – были организованы конференции, семинары и круглые столы, на которых обсуждались основные проблемы и тенденции развития ислама в Европе.

Таким образом, средства массовой информации, нововведения в образовании, строящиеся мечети способствуют обогащению религиозного капитала современного европейца. Некогда чужеродная религия на европейском пространстве начинает приобретать новое значение. Ислам становится нечуждой религией для европейского общества.

Этому может свидетельствовать распространение «восточной» кухни в Европе, под которой, как правило, подразумевается мусульманская национальная кухня. Более того, некоторые блюда, например «Донер», возводятся чуть ли не до национального уровня в Германии. А мусульманские рестораны, например под названием «Кебаб», пользуются ошеломительным успехом среди европейцев.

Мусульманская национальная музыка становится популярной на европейском пространстве, на нее делают ремейки и ремиксы. Важно также подчеркнуть многочисленные показы в европейских странах тенденций в исламской моде.

Все это делает ислам привычной религией для населения Европы. А для того, чтобы она приобрела привлекательность для типичного европейца самой религии необходимо поддаться некоторым изменениям – подстроиться под европейскую действительность.

Подобная тенденция уже проявляется в так называемом «евро-исламе», типичной чертой которого является более либеральный характер. Он связан с отказом от некоторых религиозных предписаний. Таковой, например, является отказ от ношения хиджаба мусульманскими женщинами. Не все мусульмане Европы соблюдают

пост в месяц Рамадан, а мусульманская молодежь во время Рамадана может сходить на дискотеку. Некоторые мечети отказываются от муэдзина, сзывающего верующих на молитву. Важно также подчеркнуть инкультурацию мечетей Европы. Они приобретают более современный стиль, близкий по своему характеру европейскому обществу.

Таким образом, мы являемся свидетелями не только того, как европейское общество вбирает в себя исламскую традицию, но и как ислам подстраивается под действительность европейского социума. Подобная европеизация ислама и исламизация Европы будут влиять на дальнейшее развитие взаимоотношений Европы и ислама. С окончательным становлением евроислама настанет вторая фаза взаимоотношений Европы и ислама, сменив *переходную*. Именно во второй фазе, вероятнее всего, ислам приобретет привлекательный характер для части населения Европы. Религиозный капитал европейца сможет реализоваться в евроисламе, а ислам станет одной из альтернативных религий Европы наряду с христианскими верованиями.

Литература

1. Мчедлова М. Религиозность в России и странах Европы [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.dalailama-film.com/blogs/2010-05-18-18-44-02.html> свободный. Проверено 25.03.2012

Религиозный фактор в политико-этнических конфликтах на Южном Кавказе

*Т.З. Мансуров, кандидат полит наук,
ассистент кафедры Конфликтологии КФУ*

Природа, роль и значимость религиозного фактора, проявляющегося в различных социальных конфликтах, входят в ряд наиболее актуальных проблем сегодняшнего дня. Религия всегда являлась непосредственным участником социальных перипетий и конфликтов. После распада СССР и образования новых независимых государств, религия вышла на новый уровень социальных взаимоотношений в обществе, способствуя укреплению духовных

ценностей, развитию национальных и государственных интересов, формированию национального самосознания их граждан. В государствах Южного Кавказа религиозный фактор в развитии общества затронул ряд кризисных явлений, характерных для данных стран, включая возникшие межэтнические конфликты. Роль религии в развитии грузино-абхазского, грузино-югоосетинского и нагорно-карабахского конфликтов, являющихся на сегодняшний день окончательно неурегулированными, оказалась весьма специфичной.

Одним из наиболее сложных по своим масштабам, охватываемым участников и последствиям конфликтов на постсоветском пространстве является нагорно-карабахское противостояние. Спор из-за территории Нагорного Карабаха идет уже не один десяток лет, каждая сторона которого пытается обосновать свою позицию исходя из историко-культурных, социальных, экономических и политических особенностей развития региона. Новый этап в формировании данного конфликта начался с конца 1980-х годов, когда для этого появились объективные предпосылки, связанные с проводимой в СССР политикой перестройки и либерализацией советского режима. Отправной точкой в развитии конфликта стало принятие 1 декабря 1989 года Верховным Советом Армянской ССР и Национальным советом Нагорного Карабаха Постановления «О воссоединении Армянской ССР и Нагорного Карабаха».

Первоначально нагорно-карабахский конфликт носил территориальный, этнический характер, затем стал постепенно приобретать религиозную составляющую. Так, в ходе конфликта в Баку была разгромлена и превращена в кафе армянская церковь, а в Ереване прекратила свое существование мечеть. С обеих сторон стали раздаваться призывы к борьбе с инаковерующими, получившие наибольшее влияние в азербайджанской среде. После ряда военных поражений, которые привели к потере Азербайджаном Нагорного Карабаха и нескольких прилегающих к нему районов, некоторые общественные, религиозные, политические деятели потребовали от духовных лидеров Азербайджана объявления Армении джихада (священной войны). Ситуация приобрела критический характер, но была быстро стабилизирована по-

средством вмешательства духовных лидеров государств региона в этот процесс.

Существует ряд причин, которые не способствовали перерастанию данного противоборства в межконфессиональный конфликт. Во-первых, азербайджанские духовные лидеры предвидели, что в случае объявления джихада в их страну проникнут наемники и пропагандисты «чистого» ислама, что привело бы к серьезным противоречиям между отдельными его направлениями, представителями умеренного и радикального ислама. Во-вторых, подобная ситуация могла способствовать расколу азербайджанского общества, осложненному на тот момент экономическим и военно-политическим кризисами и началу гражданской войны. В-третьих, противоборствующая армянская сторона не была заинтересована в противостоянии с исламским миром, которое могло затянуться на длительное время и существенно осложнить экономическое развитие Армении.

В итоге переговоры между духовными лидерами двух стран, в том числе при участии и посредничестве Русской православной церкви, способствовали сближению позиций сторон в нагорно-карабахском конфликте. Военная стадия конфликта была прекращена в 1994 году с заключением 5 мая этого же года по инициативе России, Киргизии и Межпарламентской ассамблеи СНГ договора о перемирии между Арменией и Нагорно-Карабахской Республикой с одной стороны и Азербайджаном с другой, получившим название «Бишкекский протокол».

Стоит отметить, что роль религиозного фактора в нагорно-карабахском конфликте проявилась также в том, что благодаря активным посредническим усилиям Русской православной церкви ее авторитет в регионе заметно вырос, что позволило, например, образовать в 1998 г. Бакинско-Прикаспийскую епархию. К тому же православное население Азербайджана и Армении не подвергалось преследованиям и на сегодняшний день чувствует себя вполне комфортно. Впоследствии подобная дипломатия сыграла важную роль в развитии отношений между Азербайджаном и Россией. Карабахский конфликт удалось «заморозить» на достаточно долгий период и минимизировать опасность его трансформации

в христианско-мусульманский. Кроме того, результаты переговоров духовных лидеров заинтересованных стран вывели религиозную дипломатию на новый уровень, позволив рассматривать ее как эффективный инструмент урегулирования этнических конфликтов.

В грузино-абхазском конфликте влияние религиозного фактора приобрело несколько иную специфику. В Абхазии 60% населения исповедует христианство. Вместе с тем, значительная часть жителей непризнанного государства представлена мусульманами (около 16 %). Остальные граждане придерживаются других конфессий, среди которых есть представители монотеистической религии.

В грузино-абхазском конфликте в 1992–1993 годах влияние религиозного фактора осуществлялось по двум основным направлениям. С одной стороны, борьба абхазов с грузинским правительством способствовала проникновению на территорию Абхазии представителей исламистских радикальных организаций, прибывших из Чечни и некоторых других республик Северного Кавказа, оказав первым значительную поддержку, а с другой – происходит процесс обособления православного абхазского духовенства от Грузинской православной церкви, также принявшего сторону сепаратистов. Радикальные исламистские группировки одной из своих целей ставили необходимость возрождения абхазского ислама, сильно пострадавшего в советское время [1]. С ними частично соглашались абхазы, начавшие возвращаться из Турции, и некоторые турецкие структуры. Вместе с тем, если цель радикальных исламистских групп, заключающаяся в возрождении абхазского ислама и последующего превращения республики в исламское государство в основном так и не была реализована, то взаимоотношения абхазского духовенства и Грузинской православной церкви остаются сегодня достаточно напряженными. Де-юре православные абхазские приходы находятся под контролем Грузинской православной церкви, а де-факто являются автономными образованиями.

На сегодняшний день абхазские православные приходы подконтрольны созданной Сухумо-Абхазской епархии, возглавляемой иереем В. Аплиа, который провозгласил себя лидером православной общины республики. Нельзя сказать, что жизнь Сухумской

епархии протекает безоблачно. Напряженные отношения с Грузинской православной церковью и достаточно сомнительный статус священника В. Аплиа, оспариваемого рядом заштатных клириков Майкопской епархии Русской православной церкви, не способствуют укреплению духовных ценностей, развитию национальных и государственных интересов, формированию национальной идентичности их граждан и, тем самым, урегулированию грузино-абхазского конфликта. Несмотря на то, что подавляющее большинство граждан Абхазии считают себя приверженцами Русской православной церкви Московского патриархата, последняя не предпринимает попыток переподчинения абхазских приходов, оказывая им очень опосредованную помощь.

Таким образом, можно заключить, что грузино-абхазский конфликт способствовал появлению независимых православных общин, существующих в «каноническом вакууме», которые в некоторой степени осложняют российско-грузинские отношения.

Роль религиозного фактора в грузино-югоосетинском конфликте во многом аналогична его влиянию в грузино-абхазском противостоянии. Единственным и решающим их отличием стало то, что грузино-югоосетинский конфликт частично способствовал переходу части православных приходов Южной Осетии в неканоническую юрисдикцию, в то время как попытки подчинить приходы Сухумской епархии или Русской православной церкви успеха не имели [1]. На сегодняшний день в Южной Осетии существуют три православных юрисдикции – грузинская, московская и киприанитская. Первая представлена Грузинской православной церковью в лице Никозской и Цхинвальской епархий, вторая – Русской православной зарубежной церковью, а последняя – греческим «Синодом противостоящих» митрополита Киприана.

Рассматривая грузино-абхазский и грузино-югоосетинский конфликты, влияние религии на их развитие стоит отметить, что Грузинская Православная Церковь играет особую роль в общественно-политических процессах страны. Идеалы и ценности православной религии выступают консолидирующей силой в развитии грузинского общества, периодически оказывая значимое влияние на политические процессы и принимаемые решения, осо-

бенно в периоды избирательных кампаний и кризисные моменты развития общества.

Особая роль Грузинской Православной Церкви закреплена в законодательстве страны. Так, в статье 9 Основного Закона страны зафиксирована исключительная роль Православной Церкви Грузии в истории страны [2]. К тому же, в марте 2001 года Парламент Грузии внес дополнение в Конституцию, в соответствии с которым между государством и Православной Церковью Грузии устанавливались конкордатные отношения. Эти отношения регламентируются специальным Конституционным Договором, подписанным между государством и церковью в октябре 2002 года [2].

Большая часть населения Грузии – православные христиане. Именно исходя из данного обстоятельства, и было принято решение оформить конкордат, чем государство присвоило церкви статус исторически сложившегося субъекта публичного права – полноправного юридического лица, который осуществляет свою деятельность по церковным (каноническим) правовым нормам.

На мой взгляд, важная роль церкви в грузинском обществе может стать значимым фактором развития российско-грузинских отношений, налаживания диалога, расширения сотрудничества и урегулирования существующих этнополитических конфликтов.

Таким образом, как показал анализ, религиозный фактор в грузино-абхазском, грузино-югоосетинском и нагорно-карабахском конфликтах играет достаточно специфическую роль. Его дальнейшее влияние будет определяться особенностями процесса урегулирования существующих противоборств. Значимое влияние также могут оказать различные внутренние и внешние факторы развития общественно-политической ситуации в этих странах. Вместе с тем, однозначно можно сказать, что религиозный фактор по отношению к социально-экономическим, политическим, этническим аспектам развития конфликтов в южнокавказском регионе пока находится на втором плане.

Литература

1. Силантьев Р. Религиозный фактор во внешнеполитических конфликтах на Кавказе // Религия и конфликт / под ред. А. Малашенко

и С. Филатова; Моск. Центр Карнеги. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2007. С. 130–152.

2. Конституция Грузии [Электронный ресурс] – URL: <http://www.vescc.az/constitution/georgian-constitution-rus.html> (дата обращения: 15.11.2012).

Религия и гендер: точки соприкосновения

Е.С. Панкова, студентка КФУ

Религия как форма общественного сознания занимает особое место в нравственном и духовном развитии человека. В той или иной степени она оказывает воздействие и на становление гендерной идентичности человека. Можно выделить четыре исторические формы взаимодействия религии и гендера.

Яркая связь религиозного сознания со всеми другими сферами бытия в традиционном обществе определяет её влияние на символизацию пола и превращения его в типологию гендерных различий. Бодрийяр называет такое влияние подделкой [2], но подделка не в экономическом и социальном смысле, а скорее в более натуралистическом. Как подделывание знака подо что-то другое (в данном случае сакральное). Гендер становится, как бы, подделкой пола под определенный общественный устрой. Любовь и отношения между полами подделываются Эросом для сохранения космического порядка. Дифференциация на мужское и женское – есть сакральная дифференциация самого мира. Об этом свидетельствует андрогинная концепция возникновения мужчин и женщин у Платона. Вид подделки имеет и проституция, зародившаяся именно в традиционном обществе, как религиозный культ. Культурная природа проституции, выраженная в обрядах проституирования девушек, пытающихся задобрить немилость Богов, начинает выполнять функцию основного правила церемонии, культа и, в конце концов, приводит к сакрализации самой проституции. Появляется так называемый «культ Венеры», которая стала символом любви и пламенного стремления к прекрасному. Как пишет Дюпуи: «С появлением культа Венеры человеческий дух снова обрел свободу, греческий гений зажег тот священный светоч,

которому суждено было впоследствии бросать лучи на весь мир и пробуждать в нем чувство прекрасного, любовь к искусству и науке» [3].

Христианская традиция усилила свое влияние на самоидентификацию человека и повлияла на становление социально-типических образов «мужского» и «женского» в пространстве западной культуры. Христианские авторы развивали концепцию любви-Агапе, основанную на эмоциональной связи между полами и полностью критиковали и отвергали желание и плоть. Нарушенная первыми людьми, Адамом и Евой, заповедь Бога о послушании Ему, повлекла их падение из богоподобия, бессмертия в чувственность, тленность и грех. Эта греховная порча, вошедшая вследствие первородного греха в человеческую природу, через естественное рождение передается всем людям. Последствием греха стало осквернение человеческой природы, рождения, пола и идеализация девства. Поэтому религиозная догматика либо игнорировала вопросы о поле, любви, либо резко осуждала их. Идея первородного греха носила и другой оттенок. Стыд и безмолвие – вот главный оплот греха. До грехопадения первые люди не нуждались в одежде и не испытывали стыд, естественный вид телесной наготы не пробуждал в них нечистых мыслей. Открытие пола в себе стало мучительным ощущением. «Отношение к полу настолько странно и настолько не походит на всё остальное, что наводит на мысли об особенной связи пола с падением человека. Пол есть как бы печать падшести человека, утери целостности человеческой природы. Только в конце XIX и начале XX века мысль, наука и литература пошли на большие разоблачения тайны пола и половой жизни» [1] – пишет Н. Бердяев. Идеалом христианства стала нивелированная сексуальность человека, которая сводилась к трём аспектам: семье, аскетизму и разврату. Отсюда родились идеальные образы «мужчины» и «женщины». Мужчина как монах и аскет, отрешенный от телесных влечений и лишенный какой-либо гендерной самоидентификации и женщина как символ рождения и порождения греховности. Идентификация женщины с репродуктивной функцией привело к тому, что «женский субъект» ограничивался сферой домашнего быта.

Христианство оказалось сильным властным механизмом контроля и регуляции диспозитива сексуальности [4]. Оно устанавливало границы, нормы, задавало рамки поведения. К примеру, отношение к людям с нетрадиционной ориентацией.

Содомизм был объявлен тяжким грехом. Людей с нетрадиционной ориентацией подвергали пыткам инквизиции, сжигая неверных на костре. Вплоть до XX в. легитимностью не обладал гражданский брак (без венчания в церкви), он считался грехом и блудом, по-прежнему крайне затруднен был развод. Для расторжения брака необходимо было доказать супружескую неверность. В Англии, например, факт измены мужа необходимо было подтвердить двумя свидетелями. Кроме того, даже при установленном факте измены, согласие высших церковных властей было обязательным.

Секуляризация общественной жизни приводит к либерализации взглядов на сексуальность человека. Религия теряет форму диспозитивности, теряет функцию моральной регуляции общественной жизни человека. Моральная аномия и отсутствие ценностных ориентиров разрушает старые представления о мужском и женском, не заменяя их новыми, что приводит к нивелированию гендерных различий.

Лишь в постсекулярный период, религия восстанавливает свои права на артикуляцию гендерных конструкций. Появляется феномен феминисткой теологии, которая пытается религиозно обосновать теорию эгалитарных отношений между полами.

Литература

1. Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека: Опыт персоналистической философии // Бердяев Н. А. Царство Духа и царство Кесаря. М., 1995. 375 с.
2. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. 4-е изд. М.: «Добросвет», «Издательство КДУ», 2011. 392 с.
3. Дюпуи. Е. Проституция в древности. Кишинев. Logos, Л.Ф., 1991. 216 с.
4. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / пер. с франц. М., Кастель, 1996. 448 с.

Политическое отчуждение религиозных групп

Е.С. Платонова, студентка КФУ

«Отчуждение» в целом, и «политическое отчуждение» в частности – категории достаточно сложные и многогранные. Этим понятием оперируют в философии, психологии и даже юриспруденции. Юридическую трактовку отчуждения мы рассматривать не будем, это не входит в область нашей проблемы, поскольку отчуждение «в гражданском праве – передача одним юридическим лицом другому права собственности на какое-либо имущество» [1]. Данная трактовка отчуждения не входит в предмет нашего рассмотрения.

В философии отчуждение затрагивалось многими мыслителями: Ж.-Ж. Руссо, Гегелем, Фейербахом, Марксом, представителями франкфуртской школы (Фромм, Маркузе, Адорно, Лукачем и др.), но все они понимали его по-разному. В «Современном философском словаре» отчуждение определяется как «категория, описывающая парадоксальность человеческого бытия, процессы и ситуации, в которых человек становится чужд своей собственной деятельности, её условиям, средствам, результатам и самому себе» [2]. По нашему мнению, это определение очень абстрактное и общее, но оно не выделяет разновидности отчуждения. В Социологическом энциклопедическом словаре отчуждение понимается следующим образом: во-первых, «по Марксу – процесс превращения деятельности людей и её результатов в самостоятельную, враждебную и господствующую над ними силу» [1], во-вторых, «по М. Симану – состояние индивида в обществе, характеризующееся бессилием, бессмысленностью, отсутствием норм (аномией), социальной изолированностью и самоотстранением» [1]. Эти определения понятия отчуждения более конкретны, они показывают разные взгляды на понимание этой категории: с марксистской точки зрения и с точки зрения социальной психологии.

Мы не будем делать исторический обзор категории отчуждения и сразу перейдем к сущностным характеристикам этой категории. Итак, отчуждение – это «характеристика деятельности личности как особого способа включения ее в общественные отношения.

Оно имеет место там и тогда, где и когда средства (способы деятельности), которые избирает человек для реализации своей цели, объективно не могут дать и не дают желаемого результата» [3] и сам процесс деятельности утрачивает личностный смысл.

Политическое отчуждение, в свою очередь – это характеристика деятельности личности в политической сфере, когда выбранные средства для реализации своей цели не дают результата. Человек, пытаясь участвовать в политической жизни, совершает для этого какие-либо действия, но эти действия оказываются безрезультатными и бессмысленными. Тогда и происходит процесс отчуждения: человек начинает чувствовать бессилие, бессмысленность и отстраняется от политической жизни вообще. Таким образом, политическое отчуждение – это один из видов политического участия.

Следует сказать о том, что политическое отчуждение характерно как для отдельного человека, так и для группы людей, социальной общности и для общества в целом. Поэтому, на наш взгляд, возможно также и политическое отчуждение небольших социальных групп в обществе, исповедующих определенную религию. Эта социальная группа находится в меньшинстве и в силу объективных и субъективных причин отчуждается от политической жизни общества.

Каковы же могут быть причины подобного политического отчуждения? Причинами могут быть особенности политического режима, политических институтов в обществе, политической субкультуры данной общности. Так, к примеру, может быть объективное ущемление в правах религиозных групп и участие в политике становится бессмысленным, безрезультатным. Политические институты могут не выполнять своих функций, могут не агрегировать и артикулировать интересы данной социальной группы и тогда эта религиозная общность отчуждается от политической жизни. Эта группа также может иметь специфическую политическую субкультуру, их представления о политике таковы, что приводят к неучастию их в политической жизни.

В целом, проблема политического отчуждения религиозных групп является достаточно актуальной и нуждается в дальнейшей

разработке. Особенно важно рассмотреть политическое отчуждение религиозных групп в действительной жизни различных стран.

Литература

1. Социологический энциклопедический словарь / редактор-координатор ак. РАН Г.В. Осипов. М.: Изд. группа ИНФРА. М – НОРМА, 1998. 488 с.
2. Современный философский словарь / под общ. ред. д-ра филос. н., профессора В.Е. Кемерова. 3-е изд., испр. и доп. – М.: Академический Проект, 2004. 864 с.
3. Нагуманова С.Ф. Преодоление политического отчуждения личности в процессе социалистического преобразования общества: автореферат дисс. ... канд. философских наук. Казань, 1984. 18 с.

Межрелигиозные конфликты с участием христиан в современном Пакистане

Е.А. Терешина, кандидат полит. наук, доцент КФУ

Любой конфликт выступает как результат противоречий между группами интересов и может приобретать как мирные, так и насильственные формы протекания. В настоящее время особый интерес представляет последняя форма, поскольку она связана с такими масштабными и опасными явлениями, как экстремизм и терроризм. На примере Исламской Республики Пакистан можно отчетливо проследить тенденцию нарастания конфликтности в обществе и силовых форм ее выражения.

На первом этапе своего существования в качестве независимого доминиона в составе Британского содружества¹ главным для Пакистана выступал внешний конфликт с Индией. Разделу колониальной Индии сопутствовало межрелигиозное, межобщинное противостояние. Как свидетельствует ряд источников, общее количество беженцев-индусов и беженцев-сикхов, покинувших территорию, отошедшую к Пакистану и беженцев-мусульман, по-

¹ Напомним, что Пакистан обрел независимость наравне с Индией в 1947 году, разделение произошло по религиозному принципу – Пакистан, где большинство населения составляли мусульмане, и Индию, где в большинстве проживают последователи индуизма.

кинувших индийские районы, к началу 1950-х годов составило около 12–14 млн человек. В ходе массового географического перемещения по разным оценкам погибло от 200 тыс. до 1 млн человек. Однако, названный конфликт нельзя рассматривать как внутрисударственный, его можно считать одним из завершающих этапов межобщинной борьбы.

В первые десятилетия существования Пакистана обострились противоречия между политическими представителями различных этносов, между представителями групп интересов из восточной и западной частей государства. На этом фоне существенными оказались различия среди мусульман по принадлежности к сектам, суфийским орденам, школам богословия (конфликт с участием секты Кадияни или ахмадийцев). К примеру, межсектантский конфликт с участием секты Кадияни в начале 1950-х годов способствовал расколу на идеологической основе, усилению борьбы двух проектов – светского (либерального) и религиозного (мусульманского). Этнорелигиозное противостояние бенгальцев-индуистов и мусульманских властей в конце 1971 года привело к образованию на территории Восточного Пакистана независимого государства Бангладеш.

Разделение Пакистана привело к новым политическим противостояниям. В 1977 году произошел военный переворот с участием генерала М. Зия уль-Хака. С именем этого руководителя связано нынешнее угнетенное положение христиан, проживающих на территории Пакистана и составляющих религиозное меньшинство (1,16% христиан против 96 % мусульман) [2]. В период проведения политики исламизации М. Зия уль-Хаком власти предпринимали шаги, осложнившие положение религиозных меньшинств: инду-сов, парсов, христиан. В период с 1977 по 1988 годы в стране были приняты так называемые законы о святотатстве или богохульстве¹. Пришедший к власти новый правитель действовал в интересах фундаменталистских групп и партий, поддерживавших его военный режим. После принятия поправок в Закон о святотатстве

¹ Законы о богохульстве предписывают смертную казнь или пожизненное заключение за публичные действия, которые могут быть расценены как оскорбление Святого Пророка.

в 1990 году в зоне риска оказались секта ахмадийцев и христиане. Их обвиняли в богохульстве и сажали в тюрьмы. Например, внимание общественности в те годы привлек процесс над двумя пенджабскими христианами – Рехматом Масихом и его сыном Саламатом. Последнего, неграмотного 14 летнего подростка, суд приговорил к смертной казни. Впоследствии приговор был отменен, но в ходе судебных процессов над христианами был убит один из обвиняемых – Манзур Масих.

Новым гонениям христиане подверглись после событий 11 сентября 2001 года. На фоне проводимой антитеррористической кампании активизировались радикальные исламисты, они поджигали храмы в небольших городах восточной части Пакистана, выступали с провокационными заявлениями в адрес местных христиан. Религиозное меньшинство приобрело статус «второсортного населения». С приходом к власти президента П. Мушаррафа (2001–2008) в Пакистане постепенно стал укрепляться правопорядок, были проведены акции против религиозных экстремистов и членов различных террористических формирований. Казалось, что в стране восстановился демократический фасад политического режима, улучшились макроэкономические показатели. К примеру, к концу 2003 года рост ВВП за 2002/2003 год составил 5,1%, что во многом было достигнуто за счет увеличения сельскохозяйственного производства на 4,1% и промышленности на 7,7%. Тем не менее «демократический прорыв» оказался для страны незначительным. Попытка институционализировать демократические принципы в государстве оказалась неудачной. И по сей день Пакистан характеризуется слабостью политических институтов. Это, в свою очередь, порождает невозможность урегулирования и разрешения конфликтов на религиозной основе.

Согласно аналитическим данным Католической благотворительной организации «Помощь Церкви в беде»¹, 2011 год признан одним из самых жестоких, кровавых и трагических в истории Па-

¹ Католическая благотворительная организация «Помощь Церкви в беде» опубликовала 11-й «Доклад о свободе вероисповедания», который с точки зрения свободы вероисповедания анализирует ситуацию в 196 странах мира в 2011 г.

кистана. Год был отмечен убийствами двух политиков – губернатора Пенджаба мусульманина Салмана Тасира и министра по делам меньшинств католика Шахбаза Бхатти. Оба убийства произошли на почве борьбы политиков за свободу вероисповедания. Мусульманин и христианин стали жертвами радикальных исламских экстремистов, поскольку выступали за отмену или изменение закона о «богохульстве» и отстаивали жизнь приговоренной к смертной казни за «богохульство» христианки Асии Биби [1].

Рассуждая о чередке конфликтов на религиозной основе в Пакистане можно выявить определенную закономерность: всякий раз как религиозно-культурное большинство нарушает провозглашенные принципы равенства, увеличивается сопротивление со стороны маргинализированных меньшинств населения. Известно, что пакистанские христиане относятся к социально незащищенной категории населения, их происхождение связывают с так называемой кастой неприкасаемых. Нарушение прав религиозного меньшинства приводит к очередной эскалации конфликтов, инициированных зачастую самим меньшинством. Возникает вопрос: в чем заключаются причины всё возрастающей тенденции конфликтности в стране?

Во-первых, сложная этнорелигиозная структура пакистанского общества (5–6 основных этнических общностей) не позволяет стране прийти от многообразия к единству. В стране протекают религиозные конфликты на трех уровнях – суннитском (между последователями школ деобанди и барелви), общеисламском (между суннитами, шиитами и суфиями) и межрелигиозном (объектом нападков со стороны мусульман являются христиане). Большинство групп преследует политические цели, ведь захват власти выступает гарантией их дальнейшего материального обогащения и обретения привилегированного статуса в обществе.

Во-вторых, экономическая неоднородность общества или наличие резкого социального разрыва между богатыми и бедными на религиозной основе также усиливают конфликты. Значительная часть христиан проживают в неблагополучных условиях, бедствуют и лишены возможности устроиться на хорошо оплачиваемую работу. Напротив, мусульманское большинство имеет воз-

можность повысить свое социальное положение и экономическое благосостояние.

В-третьих, в числе причин растущей конфликтности можно назвать отсутствие стабильных политических институтов. Представители государственной власти не могут выработать последовательную политическую линию, направленную на предотвращение религиозной дискриминации, пресечение проявлений экстремизма и терроризма, смягчение социальных и межэтнических противоречий.

В-четвертых, важно отметить вмешательство внешних сил в лице различных радикальных исламистских вооруженных формирований, иностранных государств, христианских миссионеров. Первые выступают за очищение ислама, вторые стремятся к достижению политического и экономического доминирования в южно-азиатском регионе. Проповедники евангелической церкви активно работают с местным мусульманским населением с целью обращения его в христианство.

Таким образом, с момента возникновения Пакистана религиозные конфликты во всем своем многообразии составляют основу социально-политической жизни страны. С каждым годом количество жертв религиозных столкновений в стране увеличивается. Поэтому в ближайшее будущее основной задачей для высшего руководства Пакистана должно стать реформирование политических институтов и практик. Но это только один из вариантов решения главной проблемы в многоэтническом обществе.

Литература

Седмица.RU. Церковно-научный центр «Православная энциклопедия». – Режим доступа: <http://www.sedmitza.ru/index>, свободный. Проверено 15.11.2012.

Этнические и религиозные меньшинства в Пакистане. – Режим доступа: http://ru.wikipedia.org/wiki/Этнические_и_религиозные_меньшинства_в_Пакистане, свободный. Проверено 15.11.2012.

Национальный конфликт таджикского народа в конце двадцатого столетия

О.Т. Тошиматов, аспирант КФУ

События в Таджикистане, произошедшие в последнее десятилетие XX в. навсегда войдут черной страницей в историю республики. Острое противостояние различных слоев общества, переросшее весной 1992 г. в открытую гражданскую войну, унесло десятки тысяч жизней. По некоторым оценкам, только за первые шесть месяцев 1992 г. погибло более 20 тыс. человек, около 500 тыс. стали беженцами, перебравшись в различные республики бывшего СССР и в Афганистан. А по официальным данным в ходе гражданской войны погибло более 100 тыс. человек.

Основные внутренние факторы приведшие к войне, на мой взгляд, следующие: демографический бум в республике в 1960–1970-е гг., который обусловил появление трудоизбыточного населения, преобладание монокультуры хлопка в экономике республики, формирование этнорегиональных кланов.

Вместе с тем влияние стабилизирующих культурных факторов было недостаточным. В 1924 г. исторические центры тысячелетней культуры таджиков – Бухара и Самарканд, Ферганская долина и почти весь Западный Таджикистан (населенный сотнями тысяч таджиков) оказались в составе Узбекистана и перестали функционировать в качестве важнейших духовных и языковых центров таджиков и в итоге процесс формирования этнорегиональных кланов в Таджикистане занял почти весь советский период [1]. Лишь к началу 1980-х гг. оформились кланы на базе четырех основных этнорегиональных групп таджикского народа: ленинабадцы (ходжентцы), гармцы, кулябцы и памирцы. Эти кланы создали политические партии и движения: Народное движение «Растохез» («Возрождение», с 1989 г., гармцы и памирцы); Исламская партия возрождения Таджикистана (с 1989 г., гармцы); Общество «Лали Бадахшон» («Жемчужина Бадахшана», с 1991 г., памирцы); Народный фронт (НФ, с 1992 г., кулябцы и гиссарские узбеки); Партия свободного труда (с 1991 г., ленинабадцы) и другие. В результате общество оказалось расчленено по региональному принципу.

Влияние традиционного ислама суннитского толка было подорвано атеистической идеологией и политикой советской власти. Однако повсеместно создавались тайные религиозные школы – «хуфия» (араб. – «тайные»). В них изучали Коран, Сунну (историю жизни пророка Мухаммеда), основы шариата (исламского законодательства), труды исламских философов-суфиев. В 1970–1980-е гг. в качестве их основных спонсоров выступали Саудовская Аравия и Иран [2]. Распространяли эти знания «мужские дома». Закрытые в 1930–1940-е гг., в 1960–1970-е гг. они вновь появились по всей республике в форме мужских клубов (особенно много их было в ее горной части) [3].

Среди основных внешних факторов, спровоцировавших гражданскую войну, на мой взгляд, наиболее важными были следующие: установление режима талибов в соседнем Афганистане, борьба США против влияния Ирана в Таджикистане, финансовая помощь ваххабитам со стороны исламских государств, ослабление роли России как главного арбитра в межгосударственных отношениях на постсоветском пространстве.

Во время таджикского конфликта правительство Узбекистана активно вмешивалось во внутренние дела суверенного Таджикистана без согласия мирового сообщества. Вооруженные отряды Узбекистана совместно с боевыми отрядами гиссарских узбеков и силами НФ участвовали в боевых действиях на последнем этапе гражданской войны в Таджикистане. Перед мировым сообществом власти Узбекистана оправдывались тем, что активно включились в борьбу против распространения ваххабизма в Центральной Азии.

Это происходило на фоне борьбы за сферы влияния на постсоветском пространстве, разгоревшейся в период распада СССР. Буквально через месяц после открытия посольства Ирана в Душанбе в 1992 г. приступило к работе и американское посольство. Если иранцы финансировали митинг оппозиции на площади Озоди, то американцы помогли президенту Р. Набиеву удержаться некоторое время у власти. Именно с молчаливого согласия США Узбекистан активно вмешивался во внутренние дела Таджикистана [4]. Пассивная позиция России в таджикском конфликте играла на руку

США, Саудовской Аравии, Ирану и Узбекистану, которые более активно участвовали в его разрешении.

Основные этапы гражданской войны в Таджикистане. Отличительной особенностью политического процесса, развернувшегося в Таджикистане с сентября 1991 г., являлось то, что под влиянием непрерывных митингов (особенно с марта по май 1992 г.) Верховный совет республики стал больше напоминать постоянно действующее собрание. Сессии следовали одна за другой. Под давлением митингующих на них вносились изменения в законы о политических партиях, движениях, религии и средствах массовой информации [5]. Ситуацию дестабилизировала и частая смена председателей Верховного совета Таджикистана.

9 сентября 1991 года парламент Таджикистана объявил о своей независимости и уже через два месяца, т.е. 24 ноября 1991 г., согласно Конституции, впервые в таджикской истории состоялись всенародные выборы Президента Республики Таджикистан с участием различных политических сил. Им стал Рахмон Набиев [6]. Но, вопреки ожиданиям народа, выборы не способствовали национальному примирению, наоборот, положив начало новым национальным несчастьям. Оппозиционные силы под различными предлогами стали препятствовать деятельности Президента. Процесс дестабилизации обстановки стал необратимым. Политический кризис обострился до крайности и перерос в мае 1992 г. в открытую гражданскую войну. Под давлением группы, представлявшей интересы местных элит, прежде всего Курган-Тюбе, Гарма и Горного Бадахшана, а также верхушки мусульманских богословов (именовавших себя «демократической оппозицией»), Р. Набиев согласился на создание коалиционного правительства. Но на этом борьба не прекратилась. В сентябре 1992 г. Р. Набиева заставили подписать заявление об отставке. Фактически это положило начало кровопролитной гражданской войне, развернувшейся во многих районах Таджикистана и унесшей десятки тысяч человеческих жизней.

Пламя войны бушевало всю вторую половину 1992 г. Оно вспыхнуло в Душанбе и перекинулось затем в различные регионы республики. Вскоре основным очагом боевых действий стала тер-

ритория Курган-Тюбинской обл. В боевых действиях участвовали, главным образом, выходцы из Куляба, выступавшие против выходцев из Гарма.

Казалось, еще немного, и пламя конфликта перекинется на весь среднеазиатский регион. Реальностью стало вмешательство в межаджикское противостояние различных внешних сил, прежде всего из Афганистана. На территорию республики сотнями забрасывались афганские боевики. Своей основной целью они ставили создание теократического исламского государства и запрет всех нормальных проявлений светской жизни. В ноябре 1992 г. таджикский народ все же смог увидеть свет в конце туннеля.

Историческая XVI сессия Верховного совета Республики приняла важнейшие решения относительно путей урегулирования конфликта и восстановления национальной экономики. Был взят твердый курс на возвращение в Таджикистан сотен тысяч беженцев. В соответствии с договором между Российской Федерацией и Республикой Таджикистан в военной области от 25 мая 1993 г. и Соглашением Совета глав государств СНГ о коллективных силах по поддержанию мира и совместных мерах по их материально-техническому обеспечению от 24 сентября 1993 г. были созданы специальные коалиционные миротворческие силы СНГ, в состав которых вошли: 201-я мотострелковая дивизия со средствами усиления ВС РФ и подразделения от республик Казахстан, Киргизия и Узбекистан. В конце 1990-х гг. в республике был найден достойный выход из губительного гражданского противостояния, важнейшей вехой которого стали переговоры в Москве при посредничестве специального представителя Генерального секретаря ООН между лидерами объединенной таджикской оппозиции (ОТО) и правительством Таджикистана, завершившиеся подписанием в июне 1997 г. соглашения между противоборствующими сторонами о прекращении вооруженной борьбы и создании коалиционного правительства. В сентябре 1997 г. в Душанбе начала работу комиссия по национальному примирению, в задачу которой входило реализовать план вхождения во власть представителей оппозиции.

В феврале 2000 г. в Таджикистане состоялись парламентские выборы (в них приняло участие 85% взрослого населения республики), победу на которых одержала Народно-демократическая партия, возглавляемая Э. Рахмоновым (70% голосов). В выборах впервые участвовала Исламская партия возрождения Таджикистана, занявшая третье место после коммунистов. В марте 2000 г. закончила свою работу Комиссия по национальному примирению, возглавляемая С.А. Нури. Лидер ОТО С.А. Нури снял с себя полномочия руководителя этой организации. Таким образом, под гражданской войны была проведена черта.

Литература

1. Толстов С.П. Народы Средней Азии и Казахстана. В 2 т. Т. 1 / под ред. Толстова С.П. М.: АН ТССР, 1962.
2. Шерматова С. Так называемые ваххабиты // Чечня и Россия: общества и государства. М., 1999. 4. http://old.sakharov-center.ru/chr/chrus20_1.htm
3. Рахимов Р. Р. «Мужские дома» в традиционной культуре таджиков / под ред. Р.Р. Рахимова. Л.: Наука, 1990.
4. Добаев И. П. Исламский радикализм: генезис, эволюция, практика / под ред. Ю.Г. Волкова. Ростов-на-Дону: Изд-во СКНЦ ВШ, 2002.
5. Алиев З.М., Убайдуллоев М. Основа новейшей государственности / под ред. М. Убайдуллоева. М.: Радунца, 2002.
6. Махмадов А., Хидирова М. Межтаджикский конфликт и его особенности. Куляб. Фарханг, 1997.

Проблема принципиально различного понимания термина «масса» в работах Х. Ортеги-и-Гассета, Э. Канетти, С. Московичи

С.С. Федченко, студентка КФУ

Часто между авторами возникают недопонимания и столкновения по причине неточного использования терминологии. Проанализировав системы взглядов Хосе Ортеги-и-Гассета, Элиаса Канетти и Сержа Московичи, мы выявили, что все три автора не сходятся полностью в понимании феномена масс. Точки пе-

ресечения в том, что «масса» – это социальная группа. Однако в отличие от Ортеги-и-Гассета, который определяет «массу» через «человека массы», говоря о том, что это определенный тип личности, Канетти и Московичи сходятся в том, что определяют «массу» как социальную общность, обращая особое внимание на то, что «человек массы» живет в каждом из нас, но проявляется лишь когда мы попадаем в массу. В их концепциях по поводу исследуемого нами феномена нет единой точки зрения. Перед нами встала проблема использования понятий «масса» и «толпа», различное понимание и использование которых порождает вопрос: говорят ли философы об одном и том же явлении? Сознательно ли используют термины в различных трактовках? Можно ли утверждать, что эти авторы занимаются исследованием одного и того же феномена? Мы обнаружили, что, несмотря на все различия, в их понимании есть важные сходства, которые позволяют нам утверждать, что и Московичи и Ортега и Канетти говорят об одном и том же феномене.

Первое и определяющее сходство состоит в определении понятия «масса» как *социальной группы*. Безусловно, это базовая характеристика, которая является родовым понятием для термина «масса», поэтому данное сходство дает нам право сравнивать эти явления. Но, однако, несмотря на данное сходство, несмотря на то, что они определяют феномен «масс» как социальную группу, в более конкретном определении мы находим, что эти группы у них различны. Например, социальная группа Хосе Ортеги-и-Гассета – это совокупность лиц, обладающих определенными личностными характеристиками. Эта социальная группа единственная, «масса» одна, возникнув при определенных исторических условиях она не исчезает, существует, расширяется, и нет никаких других «масс». В то же время, в отличие от мнения Ортеги, «масса» у Канетти и Московичи – это не единичный феномен. Их социальная группа может появляться и исчезать в зависимости от сопутствующих условий. «Масс», по их мнению, много [1, с. 12], они могут возникать на различных основаниях. «Масса» может иметь место так же и вне территории, объединенная СМИ [2, с. 36] и общими эмоциональными переживаниями. Но между

Московичи и Канетти также есть различие. По Московичи, один человек может принадлежать более чем к одной «массе» одновременно. Это реализуется за счет его понимания и возможности образования «массы» на основании средств массовой информации, в то время как Канетти не упоминает о «массе» без телесного контакта. А это означает, что по Канетти – человек не может принадлежать одновременно более чем к одной массе.

Следующим важным сходством мы отмечаем, что «масса» у всех трех исследователей это *внеинституциональный* феномен. Исследователи соглашались в том, что принадлежность к массе не определяется социальной принадлежностью. Ортега считает, что здесь важно обращать внимание на личностные характеристики, Канетти и Московичи считают, что данное явление есть в каждом из нас.

В ходе анализа мы обнаружили одно важное свойство «массы» – *отсутствие критического размышления* и размышления вообще. Ортега, например, пишет о том, что «человек массы» «раз и навсегда усвоил набор общих мест, предрассудков, обрывков мыслей и пустых слов, случайно нагроможденных в памяти, и пользуется этим мусором всегда и везде» [3, с.22]. Здесь с ним соглашается исследователь феномена «масс» И.С. Кравцов, который считает, массы пришли к власти, закрепив свои права на тупость [4, с. 16]. Московичи утверждает, что «масса» – это «сообщество, которое не мыслит вовсе» [5, с. 96].

Исследователи говорят об одном феномене и нашли основания, на которых базируется этот постулат. Однако это не отменяет всей сложности данного явления. Находя общие черты в их взглядах, мы тут же можем обнаружить в них противоречия. Называя данное явление одним и тем же понятием «масса», Московичи, Канетти и Ортега вкладывают в него различные значения. Можно предположить, что некоторые противоречия возникают из-за того, что, употребляя тот или иной термин, они вкладывают в него разные понятия. В частности нас волнует проблема использования понятий «толпа» и «масса». Возможно, именно здесь кроется причина многих различий.

Литература

1. Канетти Э. Масса и власть. М.: Ad Marginem, 1997. 527 с.
2. Назаретян А. П. Агрессивная толпа, массовая паника, слухи. Лекции по социальной и политической психологии. СПб., 2003. 226 с.
3. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. М.: АСТ, 2003. 212 с.
4. Кравцов И.С. О предрассудках и об истинном уме. М., 2004. 396 с.
5. Московичи С. Век толп. Исторический трактат по психологии масс / пер. с фр. М.: Центр психологии и психотерапии, 1998. 512 с.

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Астахова Л.С.</i> Вместо введения: География религий: мир между христианством и исламом	3
<i>Александрова Н.Н.</i> Протестантизм на религиозной карте Республики Татарстан	9
<i>Алиева Н.А.</i> Христианство в Дагестане в современный период	12
<i>Ахтямова А.А.</i> Религия сквозь призму социального пространства	22
<i>Большаков А.Г.</i> Религиозные конфликты в постсекулярном пространстве: перспективы развития академических исследований	25
<i>Вяткина И.</i> Общественный закон как категория «физической метафизики»	29
<i>Галихузина Р.Г.</i> Традиционный ислам в Татарстане: тенденции и противоречия	33
<i>Евсеева И.К.</i> Феномен религиозности в экопоселении	39
<i>Закиров А.Р.</i> Либертарианство, и применим ли он в России?	43
<i>Зварич Е.В., Багаманова Л.Р.</i> Нетрадиционность религиозной организации как фактор социальной напряженности (на примере Свидетелей Иеговы в РТ)	46
<i>Ильина Е.А.</i> Анализ логики в мифе (на примере древнегреческих мифов и русских народных сказок)	51
<i>Клементьев А.В.</i> Распространение исламской веры на территории европейских стран (по теории рационального выбора)	54
<i>Мансуров Т.З.</i> Религиозный фактор в политико-этнических конфликтах на Южном Кавказе	58
<i>Панкова Е.С.</i> Религия и гендер: точки соприкосновения	64
<i>Платонова Е.С.</i> Политическое отчуждение религиозных групп	67
<i>Терешина Е.А.</i> Межрелигиозные конфликты с участием христиан в современном Пакистане	69
<i>Тошматов О.Т.</i> Национальный конфликт таджикского народа в конце двадцатого столетия	74
<i>Федченко С.С.</i> Проблема принципиально различного понимания термина «масса» в работах Х. Ортеги-и-Гассета, Э. Канетти, С. Московичи	78

Для заметок

**ГЕОГРАФИЯ РЕЛИГИЙ:
МИР МЕЖДУ ХРИСТИАНСТВОМ И ИСЛАМОМ**

*Материалы международной студенческой
научно-образовательной конференции*

12–17 ноября 2012 г.

Корректор
Г.Т. Гилязова

Компьютерная верстка
А.И. Галиуллиной

Дизайн обложки
И.А. Насыровой

Подписано в печать 02.04.2014.
Бумага офсетная. Печать ризографическая.
Формат 60х84 1/16. Гарнитура «Times». Усл. печ. л. 4,9.
Уч.-изд. л. 3,9. Тираж 100 экз. Заказ 137/3.

420008, г. Казань, ул. Профессора Нужина, 1/37
тел. (843) 233-73-59, 233-73-28